Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom Geheimen Rath Dr. Hug, geistlichen Rath
Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher,
Dr. Staudenmaier u. Dr. Vogel, Professoren
der theologischen Facultät der Universität
Freiburg im Breisgau.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1839.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom Geheimen Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher, Dr. Staudenmaier u. Dr. Vogel, Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1839.

Inhalt des ersten Bandes.

(Erstes Heft)

Seite

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

(Zweites Heft)

Seite

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart.

(Fortsetzung.)

Entwickelung des christlich-germanischen Staates im Mittelalter, Structur dieses Staates, Staatswissenschaft dieses Zeitalters, Einfluß der kirchlichen Reformation des XVI. Jahrhunderts auf die sociale Wirksamkeit der Kirche, auf die Staatsleitung und Staatslehre.

Wir haben in der vorgehenden Abhandlung die socialen Wirkungen des Christenthums als eben so viele Grundzüge dargestellt, welche die christliche Gesittung von der vorchristlichen bis zur Wurzel hinab unterscheiden, wir haben das Werk des obgleich gewaltigen, doch klar das Gesetz der göttlichen Führung verrathenden Uebergangs der heidnischen Ordnung in die christliche angedeutet, und die Zeiträume der geschichtlichen Ausbildung des christlich-germanischen Gesellschaftsprincips angezeichnet, sodann in den ersten beiden

Perioden die umbildenden Einflüsse des Christenthums auf alle gesellschaftlichen Zustände in rascher Ueberschau gewürdigt.

So ist es nun Zeit, die zerstreuten Strahlen dieser großen kirchlichen Wirksamkeit zu sammeln, und zu zeigen, wie sie, die Menschheit von allen Seiten ergreifend, von der Circumferenz immer entschiedener zur Mitte tretend, mit den erdumspannenden Flügeln ihres in die Ewigkeit hineinragenden Domes einen zweiten Dom, das römisch-teutsche Kaiserthum umfing, in welchem aus eben so vielen nationalen und engern organischen Keimen, in immer schmaler sich abgliedernden, krystallisch ansetzenden Kreisen, die Gemeinwesen in frischer Naturkraft erwuchsen.

Das Princip, welches diese Staatskerne in wuchernder Ueppigkeit getrieben, und überall, wo es hingedrungen, die Erde mit den wechselndsten politischen Varietäten übersponnen, und doch alle mit Einer Gesammtgesinnung durchsetzt hat, müssen wir als staatenbildnerische Macht achtsam verfolgen, und sodann die Lehre vom Staat und den staatlichen Dingen, wie sie in den einsamen glühenden Denkern dieser Mittelzeit aufgegangen ist, in getreuer Nachbildung darstellen. Erst nach dieser Vorbereitung läßt sich dann der Abbruch würdigen, welcher durch fremdartige eingeschleppte Elemente in die gesunde Entwicklung störend eingetreten ist, und die große Erschütterung in der Glaubenstrennung des XVI. Jahrhunderts eingeleitet hat.

Gerade aber, weil der gesunde organische Zustand des Staatslebens in Folge geschichtlicher Untreue und Anomalie durch desorganisirende Mächte abgebrochen wurde, müssen wir, da die Functionen organischer socialen Einrichtungen ihre Geschichte sind, zumal bei dem christlich germanischen Staatswesen, dessen innerste Seele eine treue geschichtliche Abfolge ist, ganz vorzüglich die historische Bildung des christlich teutschen Staates auffassen. Zu diesem Zweck müssen wir noch einmal zur Völkerwanderung, dieser zweiten ogygischen Fluth mit ihrer Zwischenströmung zwischen der alten und neuen Zeit

zurücktreten, und an ihr den vielgewundenen Faden anknüpfen.

In ihrer schöpferischen Verworrenheit mit ihren titanischen Entbindungen, wo zwei Welten mit dem abweichendsten Geist an einander stoßen, hat sich unter drängenden Wehen jener fruchtbare Keim herausgewickelt, welcher die so reiche Cultur des christlich germanisch-romanischen Lebens in schwellendem Trieb nach Gestaltung umschloß. Dieses Chaos der Völkerwanderung ist wie eine zweite geschichtliche Schöpfung, schwer deutbar, weil uns jede Analogie gebricht, tief verschlungen, wie wenn die Natur einen jener instinctiven magnetischen Züge in die Völker eingegossen hätte, welche so dämmerig und doch so bestimmend in das Gebiet des menschlichen Bewußtseyns hineinragen. Wie Menschheitsgeschiebe treiben hier in gebundener Fluth Stämme vom Aufgang zum Niedergang, von der Mitternacht zum Mittag, und ebben wieder zum Osten zurück. Wo so die Natur in elementarer Macht hervorbricht, muß sie Menschengebilde verschütten, ihre Formation unterbrechen: allein so Vieles sie auch in das Grab gezogen hat, viel Größeres hat sie geboren. Die römische Welt war entartet, schwach, zum Wiederaufbau eines umfassenderen, tieferen Reiches der Menschheit untüchtig. Gibt es ein schaurigeres Bild einer sittlichen Nationalzerrüttung, als das, welches Salvianus in seinem zur Zeit der Invasion der Barbaren geschriebenen Werke de gubernatione Dei zeichnet? Gräßlich erscheint hier wahrlich das Entsetzen, mit welcher die entartete Cultur die Noth erkennt, vor allseitigem Druck zu den verabscheuten Barbaren sich zu flüchten: die Bildung schaudert zurück vor der Rohheit, von welcher sie wider Willen Rettung erfleht. Ich setze dieses Trauergemälde trotz seiner Länge hieher, weil kein anderer Bericht in den grausenhaften Marasmus der zerrütteten römischen Menschheit einen so pathognomischen Blick eröffnet.

„Vastantur pauperes, heißt es hier, viduæ gemunt, orphani proculcantur, in tantum ut multi eorum et non obscuris nata-

libus editi, et liberaliter instituti, ad hostes fugiant, ne persecutionis publicæ adflictione moriantur; quærentes scilicet apud barbaros romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt. Et quamvis ab his ad quos confugiunt discrepent ritu, discrepent lingua, ipso etiam, ut ita dicam, corporum atque induviarum barbaricarum fœtore dissentiant, malunt tamen in barbaris pati cultum dissimilem quam in Romanis injustitiam sævientem. Itaque passim vel ad Gothos, vel ad Bacaudas, vel ad alios ubique dominantes barbaros migrant, et migrasse non pœnitet. Malunt enim sub specie captivitatis vivere liberi, quam sub specie libertatis esse captivi. Itaque nomen civium romanorum aliquando non solum magno æstimatum, sed magno emptum, nunc ultro repudiatur ac fugitur; nec vile tantum, sed etiam abominabile pæne habetur. Et quod esse majus testimonium romanæ iniquitatis potest, quam quod plerique et honesti, et nobiles, et quibus romanus status summo et splendori esse debuit et honori, ad hoc tamen romanæ iniquitatis crudelitate compulsi sunt ut nolint esse Romani? Et hinc est quod etiam hi qui ad barbaros non confugiunt, barbari tamen esse coguntur; scilicet ut est pars magna Hispanorum, et non minima Gallorum, omnes denique quos per universum romanum orbem fecit romana iniquitas jam non esse Romanos. De Bacaudis nunc mihi sermo est: qui per malos judices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam jus romanæ libertatis amiserant, etiam honorem romani nominis perdiderunt. Et imputatur his infelicitas sua, imputamus his nomen calamitatis suæ, imputamus nomen quod ipsi fecimus. Et vocamus rebelles, vocamus perditos, quos esse compulimus criminosos. Quibus enim aliis rebus Bacaudæ facti sunt nisi iniquitatibus nostris, nisi improbitatibus judicum, nisi eorum proscriptionibus et rapinis qui exactionis publicæ nomen in quæstus proprii emolumenta verterunt, et indictiones tributarias prædas suas esse fecerunt?

qui in similitudinem immanium bestiarum non rexerunt traditos sibi, sed devorarunt, nec spoliis tantum hominum, ut plerique latrones solent, sed laceratione etiam et, ut ita dicam, sanguine pascebantur; ac sic actum est ut latrociniis judicum strangulati homines et necati, inciperent esse quasi barbari, quia non permittebantur esse Romani. Adquieverunt enim esse quod non erant, quia non permittebantur esse quod fuerant: coactique sunt vitam saltem defendere, quia se jam libertatem videbant penitus perdidisse. Aut quid aliud etiam nunc agitur quam tunc actum est, id est, ut qui adhuc Bacaudæ non sunt esse cogantur. Quantum enim ad vim atque injurias pertinet, compelluntur ut velint esse; sed imbecillitate impediuntur ut non sint. Sic sunt ergo quasi captivi jugo hostium pressi. Tolerant supplicium necessitate, non voto. Animo desiderant libertatem, sed summam sustinent servitutem. Ita ergo et cum omnibus ferme humilioribus agitur. Una enim re ad duas diversissimas coartantur. Vis summa exigit ut aspirare ad libertatem velint. Sed eadem vis posse non sinit quæ velle compellit. Sed imputari his potest forsitan quod hoc velint homines, qui nihil magis cuperent quam ne cogerentur hoc velle. Summa enim infelicitas est quod volunt. Nam cum his multo melius agebatur, si non compellerentur hoc velle. Sed quid possunt aliud velle miseri, qui assiduum immo continuum exactionis publicæ patiuntur excidium, quibus imminet semper gravis et indefessa proscriptio, qui domos suas deserunt, ne in ipsis domibus torqueantur, exilia petunt, ne supplicia sustineant? Leviores his hostes quam exactores sunt. Et res ipsa hoc indicat. Ad hostes fugiunt, ut vim exactionis evadant. Et quidem hoc ipsum, quamvis durum et inhumanum, minus tamen grave atque acerbum erat, si omnes æqualiter atque in commune tolerarent. Illud indignius ac pœnalius, quod omnium onus non omnes sustinent, immo quod pauperculos homines tributa divitum premunt, et infirmiores ferunt sarcinas fortiorum. Nec alia

causa est quod sustinere non possunt, nisi quia major est miserorum sarcina quam facultas. Res diversissimas dissimillimasque patiuntur, invidiam et egestatem. Invidia est enim in solutione, egestas in facultate. Si respicias quod dependunt, abundare arbitreris: si respicias, quod habent, egere reperies. Quis æstimare rem hujus iniquitatis potest? Solutionem sustinent divitum, et indigentiam mendicorum.

Et putamus quod pœna divinæ severitatis indigni sumus, cum sic nos semper pauperes puniamus! aut credimus, cum iniqui nos jugiter simus, quod Deus justus in nos omnino esse non debeat? Ubi enim, aut in quibus sunt, nisi in Romanis tantum, hæc mala? Quorum injustitia tanta, nisi nostra? Franci enim hoc scelus nesciunt. Chuni ab his sceleribus immunes sunt. Nihil horum est apud Wandalos, nihil horum apud Gothos. Tam longe enim est ut hæc inter Gothos barbari tolerent, ut ne Romani quidem qui inter eos vivunt ista patiantur. Itaque unum illic Romanorum omnium votum est, ne unquam eos necesse sit in jus transire Romanorum. Una et consentiens illic romanæ plebis oratio, ut liceat eis vitam quam agunt agere cum barbaris. Et miramur si non vincuntur à nostris partibus Gothi, cum malint apud eos esse quam apud nos Romani. Itaque non solum transfugere ab eis ad nos fratres nostri omnino nolunt; sed ut ad eos confugiant, nos relinquunt. Et quidem mirari possim, quod hoc non omnes omnino facerent tributarii pauperes et egestuosi, nisi quod una tantum causa est, quare non faciunt, quia transferre illuc resculas atque habitatiunculas suas familiasque non possunt. Nam cum plerique eorum agellos ac tabernacula sua deserant ut vim exactionis evadant, quomodo non quæ compelluntur deserere vellent, sed secum, si possibilitas pateretur, auferrent? Ergo quia hoc non valent, quod forte mallent, faciunt quod unum valent. Tradunt se ad tuendum protegendumque majoribus, dedititios se divitum faciunt, et quasi in jus eorum ditionemque transscendunt. Nec tamen

grave hoc aut indignum arbitrarer, immo potius gratularer hanc potentum magnitudinem quibus se pauperes dedunt, si patrocinia ista non venderent, si quod se dicunt humiles defensare, humanitati tribuerent, non cupiditati. Illud grave ac peracerbum est, quod hac lege tueri pauperes videntur ut spolient; hac lege defendunt miseros, ut miseriores faciant defendendo. Omnes enim hi, qui defendi videntur, defensoribus suis omnem fere substantiam suam prius quam defendantur addicunt: ac sic, ut patres habeant defensionem, perdunt filii hereditatem. Tuitio parentum mendicitate pignorum comparatur. Ecce quæ sunt auxilia ac patrocinia majorum. Nihil susceptis tribuunt, sed sibi. Hoc enim pacto aliquid parentibus temporarie attribuitur, ut in futuro totum filiis auferatur. Vendunt itaque, et quidem gravissimo pretio vendunt majores quidam cuncta quæ præstant. Et quod dixi vendunt, utinam venderent usitato more atque communi: aliquid forsitan remaneret emptoribus. Novum quippe hoc genus venditionis et emptionis est. Venditor nihil tradit, et totum accipit. Emptor nihil accipit, et totum penitus amittit. Cumque omnis ferme contractus hoc in se habeat, ut invidia penes emptorem, inopia penes venditorem esse videatur, quia emptor ad hoc emit, ut substantiam suam augeat, venditor ad hoc vendit, ut minuat, inauditum hoc commercii genus est: venditoribus crescit facultas, emptoribus nihil remanet, nisi sola mendicitas. Nam illud quale, quam non ferendum, atque monstrigerum, et quod non dicam pati humanæ mentes, sed quod audire vix possunt, quod plerique pauperculorum atque miserorum spoliati resculis suis, et exterminati agellis suis, cum rem amiserint, amissarum tamen rerum tributa patiuntur, cum possessio ab his recesserit, capitatio non recedit? Proprietatibus carent, et vectigalibus obruuntur. Quis æstimare hoc malum possit? Rebus eorum incubant pervasores, et tributa miseri pro pervasoribus solvunt. Post mortem patris, nati obsequiis juris sui agellos non habent, et agrorum munere

enecantur. Ac per hoc nil aliud sceleribus tantis agitur, nisi ut qui privata pervasione nudati sunt, publica adflictione moriantur, et quibus rem deprædatio tulit, vitam tollat exactio. Itaque nonnulli eorum, de quibus loquimur, qui aut consultiores sunt, aut quos consultos necessitas fecit, cum domicilia atque agellos suos aut pervasionibus perdunt, aut fugati ab exactoribus deserunt, quia tenere non possunt, fundos majorum expetunt, et coloni divitum fiunt. Ac sicut solent hi qui hostium terrore compulsi ad castella se conferunt, aut hi qui perdito ingenuæ incolumitatis statu ad asylum aliquod desperatione confugiunt, ita et isti, qui habere amplius vel sedem vel dignitatem suorum natalium non queunt, jugo se inquilinæ abjectionis addicunt; in hac necessitate redacti ut extorres non facultatis tantum sed etiam conditionis suæ, atque exulantes non a rebus tantum suis sed etiam a se ipsis, ac perdentes secum omnia sua, et rerum proprietate careant, et jus libertatis amittant. Et quidem quia ita infelix necessitas cogit, ferenda utcumque erat extrema hæc sors eorum, si non esset aliquid extremius. Illud gravius et acerbius, quod additur huic malo sævius malum. Nam suscipiuntur ut advenæ, fiunt præjudicio habitationis indigenæ; et exemplo quodam illius maleficæ præpotentis, quæ transferre homines in bestias dicebatur, ita et isti omnes, qui intra fundos divitum recipiuntur quasi Circei poculi transfiguratione mutantur. Nam quos suscipiunt ut extraneos et alienos, incipiunt habere quasi proprios; quos esse constat ingenuos, vertuntur in servos. Et miramur, si nos barbari capiunt, cum fratres nostros faciamus esse captivos? Nil ergo mirum est, quod vastationes sunt atque excidia civitatum. Diu id plurimorum oppressione elaboravimus, ut captivando alios etiam ipsi inciperemus esse captivi."

Die Rohheit der kräftigen Naturstämme des Nordens sollte der Fruchtboden für die neuere christliche Bildung werden, und so ungeschlacht dieses germanische Element war: als Natur-

kraft beugte es sich nach überwundener Renitenz des störrischen Triebes dem dargebotenen sittlichen Gesetz. Gerade die unvermengte Ureigenheit dieser germanischen Urstämme mit ihrer nach allen Richtungen ausstrahlenden Eigenthümlichkeit, im Gegensatz zu der mit allem Fremdartigen sich kreuzenden Bastardnatur der Römer, befähigte die Germanen vor Allem, die Träger der größten weltgeschichtlichen Entwicklung zu werden. Diese germanische Naturkraft mußte aber erzogen werden; die römische Cultur als solche konnte diese Bildnerin nicht seyn, weil sie als das Erzeugniß der entarteten Feinde verächtlich, und in einem zu schroffen Gegensatz zum germanischen Wesen befangen war. Die römische Gesittung konnte höchstens ein doctrinales Mittel der Erziehung werden: der Erzieher selbst aber mußte eine Macht seyn, die nicht das Werk eines Volkes war, das die siegreichen Germanen abgewiesen hätten, sondern eine göttliche, gegeben durch einen Glauben, der der Eigenthümlichkeit der Zöglinge wenigstens von einer Seite verwandt war, um so einen Eingang in ihr Wesen zu finden. Diese Macht war offenbar das Christenthum, das seine umbildende Kraft nicht mehr an den Römern bewähren konnte, die zu tief gesunken waren, um nur das Bedürfniß einer geistigen Wiedergeburt zu fühlen, und deren gesammte Bildung der Harmonie des christlichen Wesens zu schroff entgegenstand. Die Seele des Christenthums ist Liebe, Gleichheit und Hülfe, die des römischen Wesens war Macht, Ungleichheit, Unterwerfung. Der Geist der Römer war zu äußerlich, der Geist ihres Weltstaats ein zu veräußerter, um die Innerlichkeit erringen zu können, welche das Christenthum fordert. War doch Rom selbst ein Völkerconglomerat, in welchem die von außen zusammengejochten Stämme mit ihrer Wucht das Herz des römischen Stammvolks fast erdrückt hatten, so daß hier eine Beziehung der Elemente des Staatswesens auf ein nationales Gemüth, daß ich so sage, unmöglich war. Das Gegentheil zeigte sich bei den Germanen, deren nationale Unvermischtheit eine Stammeseinheit

bildete, welche sich aus sich selbst heraus bestimmen und alles von außen her Gebotene auf das innerste Gewissen beziehen und sich aneignen konnte. Das Christenthum, welches an den Germanen ein wahrhaft einheitliches Volk zu erziehen hatte, konnte dieses Bildungswerk aber nur mit den Mitteln besorgen, mit welchen es sich selbst ausgebreitet hatte, also mit römischer Bildung. Weil in diese aber der Character des weltbeherrschenden Volkes niedergelegt war, so kam bei dieser durch die Kirche vermittelten Initiation ein fremder Bestandtheil, der römische, in den Bereich des germanischen Lebens welcher die in jeder Volksthümlichkeit mehr oder minder liegende Sonderthümlichkeit sänftigte, ohne deßwegen die bestimmende Eigenheit zu bewältigen. Diese durch die Kirche vermittelte Verschmelzung des germanischen und römischen Wesens in den germanischen Stämmen ist der Schlüssel für die Deutung der wichtigsten Katastrophen ihres weltgeschichtlichen Lebens. Die Kirche hat fortwährend gerungen, die friedliche Einheit der beiden Culturelemente zu erhalten, während einseitige Ausbeugungen stets die Verschuldung einer Opposition gegen die Kirche waren. Ueberhaupt ist es ein Grundzug der Kirche gewesen, stets die zum Bau ganzer Institutionen zusammen wirkenden Elemente und Richtungen versöhnt und ausgeglichen, und nie die eine Seite der andern geopfert zu haben. Diese Erscheinung ist eine ständige auf dem kirchlichen, wie auf dem staatlichen Gebiete. So hat z. B. die Kirche theoretisch und praktisch alles Einseitige von sich abgewehrt, so z. B. die Ausartung christlicher Forschung in den Gnosticismus, welcher das Christenthum in metaphysische Windigkeit verflüchtigt hätte, so den Arianismus, diesen altchristlichen starren Rationalismus mit seiner Irrmeinung über die Natur des Gottessohns, überhaupt später das speculative Auswuchern der morgenländischen Kirche: nicht als hätte die Kirche das metaphysische Element verschmäht: sie hat es sorgsam gepflegt; allein sie hat es durch das praktische Element in gesundem Gleichgewicht erhalten. Wie lebendig hat die Kirche im Abendlande das ascetische und das praktische oder civilisirende

Element bei dem Mönchthum vermittelt! In dem in sich selbst sich versenkenden Morgenlande hatte es, wie wir schon erwähnten, sich mehr zur müßigen passiven Contemplativität der Einsiedler gebildet, während die abendländische Kirche, fremd dieser Selbstabsorption, durch die Klosteranstalt eine großartige Wirksamkeit in der socialen Form dieses Instituts für das bürgerliche Leben von dem Anbau öden Landes bis zur nachhaltigsten Pflege der Wissenschaft bethätigte. So strebte die Kirche allenthalben in der Einheit ihres geistigen Friedens, die innerste organische Harmonie in alle ihre Lebensrichtungen einzubauen. Durch ihren Geist, ihre Sendung war diese Ausgleichung ihr mitgegeben, und die Führungen ihrer Geschichte konnten nur diese Anlage begünstigen. Welche Stürme hatte sie zu besiegen! Auf die Fluth der Völkerwanderung folgte der samumartige Fanatismus des eroberungssüchtigen Islams. Das war die alte, wüste, rohe, negative Einheit, das wieder erweckte Gewaltgefüge des römischen Staats, verbunden mit der düstern morgenländischen Gluth der Einbildungskraft, statt des römischen Verstandes: es war die vom Christenthum besiegte dämonische Macht, welche sich aus ihrer chaotischen Nacht gegen die ausgleichende stille Entwicklung des Christenthums noch einmal emporbäumte, statt Kirche und Staat äußerlich zu scheiden, und innerlich zu einigen, sie zur mechanischen Bindung zusammengezwängt, und auch die geschichtliche Einigung der alten Welt mit dem Christenthum, durch den wüthendsten Haß gegen die Bildung der Vorzeit in torpidester Ignoranz gebrochen hat, mit dem Gebot der Rache, mit der Sehnsucht der Wohllust, dem Willen des Hochmuths, und der Lehre und Uebung des Despotismus.

In der innern geistigen Stimmung weichen die germanische und arabische Völkerwanderung aus einander, wie ihre Folgen. Aufbau und Verjüngung der Welt brachte durch das Christenthum die erstere; die letztere aber Zerstörung und Abspannung nach der erschöpfendsten orgiastischen Ueberreizung.

So sehr man aber es als eine Eigenthümlichkeit des ger-

manischen Stammes ansehen muß, in sich eine organische Entwicklung zu bethätigen, eine typische Abfolge in freier Reproduction anzusetzen und abzusprossen, so sicher die neuere Forschung, gestützt auf vergleichende Untersuchungen über Sprache, Glauben, Recht und Staat der Germanen, auf eine geschichtliche Hinterlage des hochbegabten Stammes im fernen Ostasien verweist, so deutlich man schon des Tacitus Germania bei allem Anerkenntniß, daß er dem sinkenden Römervolk in dem frischen Stamme einen Sittenspiegel habe vorhalten wollen, eine fest gediehene nationale Bildung ansehen kann, so mußte gleichwohl diese lebendige Weiterbildung auf Unverwandtes stoßen, und durch diesen Conflict eine mechanische Zersetzung in seine Mitte einleiten, abgesehen davon, daß dieses Fortstoßen des einlebenden Princips endlich in eine rückgängige Bewegung umschlagen mußte. Nach der in der Mythe dieses Volkes lebenden Ableitung der drei germanischen Stämme von einem Stammesvater durch drei Söhne mußten die immer weiter hinabsteigenden Sippen [1]) in stets kleinern Landestheile sich beschließen, und dieser Emanation gemäß, welche, da die Stämme sich stets gesondert siedelten, den eingenommenen Boden an den Stamm, das Geschlecht und seine Zweige theilte, mußten, wenn die höhern und

---

[1]) Selbst die Namen zeugen für diese Abzweigung der Nation nach Geschlechtern, so z. B. das altteutsche Wort *chnuosal*, angelsächsisch *cnosl*, Stamm, so wie folgende angelsächsische Worte, *faru*, eine Fahrt, Familie, Zeugung, *mag*, *magu*, *mago*, (*moegr*, goth. *magus*) Nachbar, Verwandter, *maeg-borh*, *maeg-burg*, *maeg-burh*, *maege-borh*, Verwandtschaft, Bund, *mag-bot*, Verwandtenbuße, d. h. Ersatz für die Tödtung eines Verwandten, *cneores*, *cneorys*, *cneornys*, *cneowres*, *cneorim*, *cneorisn*, Zeugung, Familie, *cneow*, Knie, Gelenk, (in der Zeugung, Verwandtschaft, *cneowmaegas*, Verwandtschaften, *cneowsibbe*, Verwandtschaft, *cyn*, (altteutsch *kunne*, isländisch *kyn*,) Abstammung, Nachkommenschaft, Stamm, Volk, *cynd*, *cynde*, Natur, Art.

niedern Edeln und die Gemeinfreien mit dem Erdlooſe bedacht waren, die Entrücktesten in der Abstammung mit dem Mangel des Grundbesitzes der Freiheit selber darben. Also nicht durch das nationale Princip, sondern nur durch dessen Uebertreibung entstand die Unfreiheit, welche selbst im ehelichen Verhältniß bei den Germanen fehlt.

Umgekehrt löst sich das von der Natur geflochtene Band in eine Freiheit auf, daher das germanische Bündewesen [1]), im Hause die Adoption, und die rechtliche Lossage von der Familie (chrenecrude), ferner der Mangel jeder Kastenverfassung, die Wahl der Vorstände der naturgeschaffenen Einungen, so des Tun- Cent- Gaugrafen und des Königs. Ueberall begegnet so neben einer natürlichen Nothwendigkeit eine absichtliche Freiheit, z. B. neben der Familienblutrache die vertragsmäßige Friedensbuße (frithes bot), neben dem auf den Grundbesitz gefesteten Heerbann die auf Treue gestützte Gefolgschaft.

Selbst die Freiheit, die Theilnahme am Landrecht, beruht auf dem Grundeigenthum, so daß jeder Nichtangesessene unter dem Schutz (mund), dem Frieden (fridu), dem Schirm (hleo, hleow) eines freien Schutzherrn, (angelsächsisch mundbora, d. h. Schutzträgers, hleodrihten, d. i. Schirmherrn, freodrihten, d. i. Friedensherrn), stehen mußte. Obwohl aber die Abtheilung des teutschen Landes in Gaue und Marken nach geographischer Gestaltung, nach Bergeszug und Flusseslauf, und die Abtheilung der Gaue in Zehntschaften und Hundreden nach einem lang her überlieferten, wahrscheinlich auf religiösem Grunde beruhenden Decimaltypus geschah, so war doch auch hier das freie Element nicht versäumt, da diese Abtheilungen wahre gegenseitige Schutz-

[1]) Selbst der altteutsche Ausdruck, *fri*, angelsächsisch *frig*, *frio*, *freo*, *freoh*, d. i. frei, hängt mit Friede, Rechtsschutz zusammen, angelsächsisch *frith*, *fretho*, isländisch *fridr*, vom mösogothischen *frion*, lieben, schützen, da der Freie den Frieden, d. i. den Rechtsschutz hat.

verbürgungen darstellen; ***freo-borh***, d. h. freie Sicherheit, ist der angelsächsische Name eines solchen friedebürgenden Vereins: ähnlich wie die Gilden, (angelsächsisch ***gild, gield, geld, gyld, gildscipe***), Verbrüderungen waren, in heidnischer Zeit zur Beisteuer (gild, Zahlung) für gemeinsame Opfer, im Christenthum zur gegenseitigen Unterstützung der Genossen (gilda), sowie die Geschäfte dieser Vereine, der Zehntschaft, der Hundrede und des Gau's, z. B. Vertragsschluß, Strafurtheil und die Erhaltung guten Friedens, in öffentlicher Versammlung der Genossen entweder durch Abstimmung der ganzen Gemeinde oder aber durch Bevollmächtigte verhandelt wurden. Obwohl die Freiheit als Bedingung den Grundbesitz forderte, und darin gewissermaßen eine Schranke fand, so wirkte gleichwohl diese Beschränkung der Freiheit förderlich, weil eine Menge öffentlicher Rechte, welche sonst der Königsgewalt zustehen, Folge des Grundeigenthums, patrimonial wurden, wie umgekehrt später bei steigender monarchischer Macht, rechtliche Zubehörden des Grunds sich zu selbstständigen Regalien erhoben.

Dieser in sicherer Naturbildung gegliederte germanische Staat, so wie die ideale, aber mit innerer Wahrheit überzeugende Schilderung der germanischen Gesellschaftszustände durch Tacitus weisen auf eine treu bewahrte Volksüberlieferung, auf eine Culturwiege im Asien, auf einen Strahl jener Uroffenbarung zurück, von welcher alle Bildung abströmt, die überhaupt sich nie aus thierischer Rohheit entbindet.

Dieses ist auch die Ursache, warum das Christenthum bei den Germanen Ahnungen und Rückerinnerungen fand, an die es seine Entwicklung anknüpfen konnte, obwohl ganze Zeitalter die Spuren zwischen der frühern und der spätern Offenbarung fast zur Unkenntlichkeit verschüttet hatten. Die edeln Reste des sittlich reinen germanischen Lebens waren auf den großen Wanderungen durch Zeiten und Länder in eine vielfache Zerrüttung eingegangen: aber so stark war noch die Verwandtschaft, daß das Christenthum vor allen andern

Stämmen den teutschen zum Gefäß seiner weltgeschichtlichen Läuterung und Erlösung erwählte. Manchen Beischlag hat allerdings die Eigenthümlichkeit des teutschen Stammes empfangen, zumal von der Bevölkerung des römischen Reichs, unter welcher er sich angesiedelt: gleichwohl sorgte er durch Gesetzgebung und Recht für seine Reinerhaltung: allein auch die Kirche hatte sich in diese nationalen Umwandlungen einlassen müssen, ohne deßwegen ihr innerstes Wesen aufzugeben; gerade so nahm an dem Umfang der teutsche Stamm fremden Einfluß an, ohne dadurch seine volksthümliche Einheit zu trüben.

Dem Christenthum war es vorbehalten, tiefer und nachhaltiger in das germanische Ethos einzugreifen, und dadurch eine Reaction hervorzurufen, welche mit traurigen Spuren die ersten Blätter der fränkischen und burgundischen Königsgeschichte bedeckt.

Betrachtet man die Gründung des germanisch-gallischen Reichs durch Chlodwig, wie er mit der starrsten Folgerichtigkeit dasselbe abrundet, und mit der treulosesten Grausamkeit eine Einheit der Verwaltung anstrebt, und zu allen diesen Zwecken die listigste Gewalt einsetzt, so gewahrt man hier nicht den Christen, nicht den im sichern Naturtrieb seinen Staat bildenden Germanen, sondern man glaubt den Römer mit germanischer Kraft bauen zu sehen. Mit Kriegsgewalt hat Chlodwig seine Herrschaft gegründet, mit Kriegsgewalt mußte er sie erhalten.

Diese künstlich bewirkte politische Organisation zeigte jetzt schon jene zwei wichtigen Erscheinungen, welche das Mittelalter so weit hinein erschüttert haben.

Da das eroberte Land als ein Eigenthum des Eroberers galt, ohne daß deswegen die Freiheit des besiegten Volks verloren ward, so ging es unter dessen mehre Söhne in Theile: aus dieser Theilung stammte der später häufige Untergang ganzer Reiche in Folge der Gebietszersplitterung; da ferner bei der Vertheilung des eroberten Landes unter das Heergefolge der König vorzugsweise verfügte, erwuchs der Keim des Lehenwesens, welches durch seine stufenweise

Abgliederung der Vassallen die organische Fortbildung des germanischen Staatsprincips, wenn auch nur künstlich, wiederholte. Das Schädliche dieser Reichstheilung und des Lehenwesens ist so übermäßig hervor gehoben worden, daß man das daneben liegende Gute und Nothwendige völlig übersah, und die leichtsinnigste Verurtheilung von fremdem Standpunkt darüber erging.

So sehr war das germanische Staatsprincip auf eine natürliche Genealogie der Stämme gegründet, daß unter den teutschen Stämmen im romanischen Lande ein großer Theil ihrer Stammsindividualität mit dem Erbe ihre Sage und Dichtung unterging, weil sie in den größern Nationalbündnissen zerrannen, und so sich nicht vor dem Eindringen der Sitte ihrer Wohnsitze bewahren konnten: daher auch das Streben dieser Zeit, das Recht, das früher lebendig und frisch im Stamme in voller Bestimmtheit gewaltet und gegolten hatte, niederzuschreiben, um der Satzung durch den Buchstaben gewissermaßen eine Ewigkeit zu geben. Daß diese Rettung des Nationalen der Zweck dieser Schriftfassung war, zeigt vor Allem, daß die Stämme, welche mit fremden Nationen im engsten Verkehr standen, wie die Westgothen, Burgunder, zuerst ihre Rechte niederschrieben, während die Stämme in abgeschlossenerem Lande und mit stammlicher Unvermischtheit, wie Friesen und Sachsen, erst spät zu diesem Mittel griffen. So entschieden war der Sinn teutscher Eigenthümlichkeit für das Ererbte und Sonderthümliche, im vollsten Gegensatz mit dem Hang der Griechen und Römer zum Absoluten und apriorischen Schaffen. Daher erklärt sich auch der lange Kampf der Bajuwarier, Alemannen und Sachsen gegen die Frankenherrschaft für eigene Sitte, nationale Regierung und heimisches Fürstengeschlecht, und der muthige Widerstand der Friesen für ihre bis tief in's Mittelalter hinein bewahrte eigenthümliche Freiheit in ihren Republiken.

Gerade weil aber das nationale Wesen der teutschen Stämme, zumal der Franken, durch dieses Eindringen fremdartiger Elemente innerlich gestört war, und sich ein wilder Geist der

Auflösung in ihrem Schooße entband, der nur durch Ableitung in auswärtige Kriege durch ihre Könige und Hausmeier bewältigt werden konnte, vermochte das Christenthum, das selbst als eine von aussen gekommene Macht mehr nur als ein erregendes Ferment wirkte, diese Verwilderung jetzt nicht zu besiegen, sondern gerieth selbst, namentlich auch durch den Mangel des Verkehrs mit Rom, in eine solche Verdunkelung, daß es durch britische Mönche zum zweiten Mal hier eingeführt werden mußte. Um an diese wilden, trotzigen germanischen Naturen eine Ansprache zu gewinnen, mußten diese Boten des mildesten Glaubens die Rüstung und die Arbeit von Helden an sich nehmen: ihr Bekehrungszug ist das fährlichste Abentheuer, und der Kampf nicht nur mit der rohen Natur des Menschen, sondern selbst mit der öden Erde muß übernommen werden, um praktisch an diese gewordenen Wilden zu gelangen. Diese Mönche bringen den Land- und Gartenbau, Gewerb und sittigende Kunst, um dem Rohen in einem mildern Zustand die Ahnung eines reinern Gottesreiches zu erwecken. Die Klöster waren Pflanzschulen der Arbeit, und Columban, Remigius, Romarich, Corbinian und ihre muthigen Genossen sind Apostel, Helden und Sittiger zugleich.

Durch diese neue Bekehrung stellte sich der Verband der Franken mit Rom wieder her, und Pipin trat mit diesen Missionarien in Verbindung, um dem Uebergang der von seinem Geschlecht in der That besessenen Königsmacht in das Recht der Königsgewalt die Weihe der Kirche zu gewinnen. So vorherrschend war das Ansehen des fränkischen Stammes geworden, daß schon Karl Martell gewissermaßen als der Schirmherr der Kirche galt, ein Beruf, den er durch seinen Sieg über die Ungläubigen auf eine große ritterliche Art bewährt hatte. Allein, da er andererseits auf das Gewaltigste in die Rechte der Kirche eingriff, und überhaupt fast ausschließlich als Kriegshaupt wirkte, so konnte diese kirchliche Schutzherrschaft unter ihm nicht ihre volle Gestaltung erlan-

gen, und erst Pipin's Entwurf zur Erlangung einer legitimen Gewalt und die Schutzbedürftigkeit der Päpste gegen die Bilderstürmenden griechischen Kaiser und die arianischen Langobarden brachten die Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses wechselseitiger Hilfe zwischen dem Papst und dem Führer der Franken zur klaren Erkenntniß. Für seine feierliche Erhebung zum Frankenkönig, die der Papst durch seine Salbung aussprach, mußte Pipin diesen aus seiner Bedrängniß retten: vergebens wollte er Anfangs, wie Karl Martell, dieses kirchliche Schirmamt ablehnen, vergebens suchte er die den Papst bedrohenden Langobarden zu beschwichtigen: er mußte gegen den Willen der Nation die Heerfahrt gegen Aistulph unternehmen, und gab einen Theil des eroberten Landes im Mißtrauen auf die jetzt schon daselbst erkennbare Usurpation der weltlichen Großen, als das **Patrimonium Petri** dem Papst zurück, in welcher Uebertragung nach der Ansicht der Geistlichkeit nur eine Erneuerung der angeblichen constantinischen Schenkung sich darstellen sollte.

So entstand auch in diesem Verhältniß eine Wechselseitigkeit zwischen der Kirche und dem Staat: jene gab diesem die geistige Weihe, dieser dagegen ihr die Befestigung durch den Besitz, und so ist hier eine Einigung der entgegengesetzten Aeussersten eingetreten, wie wir diese überhaupt in der Verfassung seit der Völkerwanderung allenthalben erkennen. Es war nämlich eine Mischung und Reibung zweier Stammelemente in den von den Germanen eroberten Ländern eingetreten, und daraus ist ein Mittelschlag erwachsen, der, Germanisches und Romanisches verschmelzend, das Wesen der neuern Völkern weithin organisch bestimmt hat, da solche Stammesunterschiede und ihre Ausgleichung von unendlicher Wirksamkeit in Beziehung auf die geschichtlichen und staatlichen Geschicke der Völker sind. Die Eroberung war entweder durch die Nation und den Heerbann, oder durch die Gefolgschaft geschehen, durch jene, wenn der Krieg ein in der Volksversammlung beschlossener Nationalkrieg gewesen; durch

diese, wenn es blos eine Privatfehde war. In beiden Fällen hatte der Eroberer das Eigenthum des erstrittenen Landes, im erstern Fall wenigstens das Obereigenthum der Nationalgüter, und die Herrschergewalt hatte daher eine patrimoniale Grundlage. Um den Eroberer als die persönliche Mitte zogen sich in concentrischen Kreisen mit immer schmäler werdenden Landloosen die politischen Rechtssphären Anfangs mit dem Gepräge einer flüssigen Subjectivität, bis nach und nach die erbliche Befestigung zur starren, gediegenen Form führte. In dieser geschlossenen Abgrenzung und schichtenartigen Eintheilung standen auf dem eroberten Gebiete die Germanen wie ein regelmäßiges Kriegslager da, und an diesen Kern lehnte sich die Bevölkerung der Provincialen mit dem ihr von den Eroberern gelassenen Grundbesitz und ihrer hergebrachten römischen Ordnung. Der germanische Herrscher hatte bloß den römischen weggeschoben, und zu seinem eigenen Volk das besiegte hinzu genommen. Allein diese Verbindung war bloß eine äusserliche: die Herrschaft war für beide eine wesentlich verschiedene. Den Germanen ist der Herrscher nur der Führer der Gefolgschaft, der durch Wahl zum Ersten unter den Gleichen Erhobene: den römischen Provincialen ist er der Imperator des alten Reiches. So ist seine Herrschaft über die Stammgenossen viel beschränkter, als über die Angefallenen: dort muß er die Beistimmung des engern Raths der Getreuen zuerst erringen, sodann den erfragten Rathschluß der weitern Versammlung der Heergenossen unterbreiten: hier herrscht er in seiner einsamen Majestät durch die selbstherrische Vollstreckung der von ihm allein entworfenen Edicte. Eben in diesem Dulden einer der germanischen beigeordneten römischen Ordnung zeigt sich wesentlich der teutsche Charakter, der jede rechtmäßig eigene Ordnung friedlich fortbestehen läßt, und nicht auf römische Weise Fremdes mechanisch gewaltig dem Eigenen unterwirft.

Gleichwohl konnten diese beiden Ordnungen in die Länge nicht neben einander fort bestehen; herrschte auch die eine vor, sie

konnte die andere nicht abweisen, mußte vielmehr die schwächere immer mehr in sich als inneres Moment aufnehmen: und so finden wir auch, daß das germanische Princip der Freiheit immer mehr und mehr die auf das römische Princip der Unterwürfigkeit gebauten Zustände löste, so die Sklaverei und den Colonat: die Hörigkeit lockerte sich zur Ministerialität, die städtische Collegienverfassung zur entbundneren Innungsgestalt.

Aber auch das römische System hat sich in das germanische wandelnd eingedrängt, und so haben sich Einrichtungen gebildet, von welchem man nicht weiß, in welchem Maaß sie Germanisches oder Römisches enthalten, z. B. selbst das Lehenwesen, da in dem Oberlehensherrn der teutsche Führer der Genossen im Comitat mit dem römischen, Domainen und Gefälle besitzenden Imperator in Eine Person verschmolz, wo sonach ein im Ursprung teutsches Institut in römische Gestaltung eingegangen ist.

Solche Gegensätze, wie sie hier die germanische und römische Ordnung in duldsamer Geselligkeit bilden, spannen sich dann zu einer bestimmten Höhe, wo eine weltgeschichtliche Entwicklung sie in eine höhere Einheit und in eine aus Einem Guß entstehende Form einbildet. Diese weltgeschichtliche Function hat Karl der Große geübt, und wenn das von ihm gestiftete Kaiserreich das heilige römische teutsche genannt wurde, so hat die Sprache in tiefem Naturtrieb der Wahrheit das Wort gewählt; denn es sollte die nachgewiesene germanisch römische Doppelordnung unter der Hut des Christenthums vermitteln: daher erklärt sich auch die Sehnsucht aller großen teutschen Kaiser nach Italien und nach der römischen Krönung — ein hehrer welthistorischer Trieb, wenn er auch von der berechnenden Politik verworfen werden muß.

Daß Karl dem Großen bei der Stiftung des abendländischen Kaiserthums, d. h. eines Reiches, welches einen Kreis von selbstständigen Staaten oder vielmehr alle christlichen Kö-

nigreiche der Erde umfaßte, das höchste Ideal vor seinem königlichen Auge und Willen stand, zeigt sein Streben nach einer Familienverbindung mit dem morgenländischen Kaisergeschlecht, wodurch erst die Universalität seines Kaiserreichs auch äußerlich versinnbildet worden wäre.

Durch die Stiftung dieses abendländischen Kaiserthums hat der ganze Gang der germanischen Völkerwanderung erst seine Beruhigung und feste Gestaltung gewonnen. Karl der Große selbst ist das bedeutsamste Symbol, die Personification dieser weltgeschichtlichen Entwicklung. Wie nämlich seine Stiftung die institutive Verschmelzung der romanischen und germanischen Menschheit ist, so ist der Stifter selbst ein Doppelter: der Zweck seiner Herrschaft ist ein teutscher, der Geist seines Reichs ist germanisch, die Form desselben und die Mittel seiner Regierung dagegen sind römisch.

Groß und hehr, wie kein Herrscher nach ihm, will er die Verherrlichung, die Bildung, den Sieg der eigenen Nation; aber er verzweifelt an der Möglichkeit einer raschen Förderung und Entwicklung aus ihr selbst: er sieht um sich, und gewahrt im Schooße des eigenen Stammes nicht das Gerüste für seinen ungeheuern Entwurf. Weil er so die Gestalt seiner Herrschaft nicht aus der nationalen Kraft erbauen kann, greift er zur genialen Nachbildung des größten Reichs in der Geschichte, des römischen, und so erscheint eine Doppelung seiner Staatsleitung, die er eben so sehr aus seinem Wesen heraus hatte ergreifen müssen, als ihm die Umstände dieselbe aufgedrungen haben; eben deßwegen begegnet hier auch oft eine so innige Verschmelzung des römischen und germanischen Wesens, was meistens das Werk des kirchlichen Einflusses ist.

Im Beginne seiner Herrschaft ist er noch ganz der eroberungssüchtige Frankenhäuptling, und die Art, wie er die Söhne seines Bruders, mit dem er doch das Reich getheilt hatte, der Herrschaft beraubt, stellt ihn uns noch ganz als das Abbild seines usurpatorischen Geschlechts dar. Sobald

er sich aber von dieser Seite gesichert hatte, tritt der beschlossene Plan seines Lebens in klarer Bestimmtheit hervor: er will die Einheit der Gewalt und des Staatsgebiets, die gediegene regelmäßige Organisation einer Monarchie und eine unwiderstehliche Reichsmacht. Hier erscheint er durchaus, wie ein römischer Cäsar. Dadurch verwundete er auf das Tiefste das nationale Princip, das durchaus einer solchen geschlossenen Regelmäßigkeit widerstreitet. Allein er besiegt jeden Widerstand, er wirft alle die kleinen Königreiche, welche sich seit der ersten Invasion erhoben hatten, in seine große einheitliche Monarchie zusammen. Vergebens kämpfen die Langobarden, und mit dem hartnäckigsten Muth die Sachsen für das nationale Princip der stammesmäßigen Unabhängigkeit: sie müssen sich unter die herrschaftliche Einheit beugen. In drei und fünfzig Feldzügen kämpft er für seine politische Idee, für die Abrundung seines Reichs und die Durchsetzung der administrativen Centralisation: er kämpft gegen alle widerspänstigen Unabhängigkeiten, gegen den seinem christlichen Reich feindlichen Glauben, gegen die von Einfällen äußerer Feinde her drohende Zertrümmerung seines Reiches. Bei diesem ungeheuern Werk der Reconstitution einer großen centralen Macht in Europa denkt und handelt Karl wie ein Römer, und es ist stets das Vorbild des römischen Staats, welches er mit schöpferischer Kraft nach allen Seiten hin in ein entgegengesetztes, widersträubendes Volksthum einfügt. Auch die innere Verwaltungsordnung des Reichs ist ganz nach dem Maaß des altrömischen systematisch angelegt: so die strenge administrative Hierarchie, welche er durch seine Sendboten scharf überwachen ließ: ihre Schöpfung ist neu: der Kaiser will keine Grafen, keine Herzöge, welche nach Selbstständigkeit streben könnten: er stiftet in den Sendboten bloß umwandernde Commissäre, welche für die Nationalversammlung die Gegenstände vorbereiten, die der Kaiser mit seinen Geistlichen beräth, ehe sie der Versammlung vorgelegt werden: so seine anordnende Allgegenwart und der ge-

läufige Mechanismus, der durch den Druck auf eine Feder bis an den entlegensten Saum des Reiches wirkte, so die Beherrschung der großen Nationalversammlungen, welche ihm weniger beschließende, als berathende Körper waren, die dem selbstherrschenden Karl nur die Kunde über die Bedürfnisse der einzelnen Theile der großen Monarchie brachten: bezeichnend hiefür sind die Worte Hincmar's: „Es war ein Gebrauch dieser Zeit, alljährig zwei Versammlungen zu halten, in welchen man den Großen den Befehlen des Königs gemäß die Gesetzesartikel, genannt capitula, vorlegte, welche der König selbst auf Eingebung Gottes entworfen hatte.“ Auch darin zeigen sich das Streben nach einer Centralisation der Gewalt und seine vermittelnde Haltung, da er auf dem Maifeld alle angesehenen Männer der Nation versammelte, in der andern Nationalversammlung hingegen, die er an seinem Aufenthaltsort hielt, nur die angesehensten, mit denen er seine Maaßregeln vorberieth, um der bloß förmlichen Einstimmung der allgemeinen Versammlung des Maifelds sicher zu sein.

Wenn man die in der Capitulariengesetzgebung ausgesprochenen Gründe prüft, so findet man auch hier den einen Guß Eines großen Geistes, erstaunt über die Folgerichtigkeit seines Strebens, den Gedanken seiner Herrschaft von der steilen Kuppel seines Kaiserreichs bis zur besondersten Einzelheit der örtlichsten Verwaltung durchzuführen. Bei diesem Werk der Stärkung seiner Gewalt ordnete er die Stellung der Geistlichkeit: nicht nur benützt er die Geistlichen als die einzigen Träger der Bildung der Zeit zu den öffentlichen Verrichtungen, sondern er verwendet auch Missionarien und Bisthümer gewissermassen als sittigende Werkzeuge für eine geistige Eroberung, er schiebt sie als Vesten der Cultur vor. So macht er seinem Zweck nicht nur die bestehenden Kenntnisse dienstbar, sondern auch ökonomisch schafft er sich Quellen der Macht durch die gewissenhafteste und bis in's Kleinste geregelte Ver-

waltung der Königsgüter, deren die fränkischen Könige in allen Provinzen des Reichs besaßen.

War dieses Alles auf eine unermeßliche Stärkung der Staatsgewalt berechnet, so wurde auch der unbändige Freiheitssinn der Germanen durch die Minderung der Zahl der Freien durch deren Hineinziehung in die Hofdienste gebrochen, ebenso durch die strenge Forderung des Heerbanns und die harte Bestrafung der Heerflucht, ähnlich wie in unserer Zeit Napoleon durch seine Conscription die revolutionäre Licenz seiner Nation gebändigt hat.

Alle diese Züge sprechen für das römische Element in der Staatsleitung Karl's des Großen. Dieses Ideal war durch seine mit dem römischen Staatswesen vertrauten Lehrer zum leitenden Gedanken seines Herrscherlebens geworden, das die Niederhaltung der überall sich erhebenden innern Anarchie und die Abrundung und Beschirmung der gegründeten Monarchie gegen die Einfälle fremder Stämme anstrebte. Namentlich zur Verhütung der sich emancipirenden Anarchie macht er bedeutende Abänderungen in dem Organismus der Aemter: um der Erblichkeit derselben vorzubeugen, gründete er eine Art von Ministerien, ernennt als seine Stellvertreter am Hofe in weltlichen Geschäften die Pfalzgrafen, und in kirchlichen die Apokrisiarien: die Grafen, durch die umwandernden Sendboten überwacht, werden abhängig, so wie die sonst vom Volk gewählten örtlichen Beamten, die Schöffen und Vögte ernannt werden.

Gleichwohl war diese römische Organisation nur die umschließende Hülle, die Form, die leider aber durch ihre überwiegende Ausbildung ihren Inhalt erdrückte: das innere Princip, der lebendige Kern war doch die teutsche Nationalität. Dafür zeugen die charakteristischen Merkmale der teutschen Staatsbildung.

Dahin gehört vor Allem die politische Beibehaltung der Individualität jedes Stammes des großen Reiches, so weit es die systematische Einheit der Gesammtverwaltung ertrug.

So sehen wir, daß Karl, obwohl er an den Stammesrechten Veränderungen machte, und durch die Capitularien eine allgemeine Reichsgesetzgebung schuf, die Rechte der einzelnen Stämme nach der Ansicht des Zeitalters, welches das Recht als etwas Ueberliefertes, als eine göttliche Institution auffaßte, im Ganzen beließ, um ihr hergebrachtes Gepräge nicht zu verletzen. Leider wurden die Gesetze aber in lateinischer Sprache aufgeschrieben, weil die mit organischer Stätigkeit verlaufende Bildung der Volkssprache der Raschheit der politischen Organisation nicht nachkommen konnte.

Eben so ist es als eine Folge des germanischen Princips anzusehen, daß Karl, der Große, obwohl er mit so mächtiger Anstrengung die Einheit des Reichs durchgesetzt hatte, gleichwohl eine Theilung desselben beabsichtigte, um die Vortheile einer nahen, der Eigenthümlichkeit des Gebiets zugewandten Regierung zu sichern.

Nicht minder spricht für diese nationale Richtung die Beibehaltung des ganzen Gesetzgebungs-Gerichts- und Schatzwesens nach nationaler Einrichtung, wenn gleich im Innern die wirksamsten Veränderungen bewirkt worden waren. Ueberall sucht der Kaiser auch seinen neuen Schöpfungen eine nationale Grundlage zu geben.

Wie sehr aber doch im Ganzen das römische Element überwucherte, zeigt der einfachste Blick auf den Entwicklungsgang der gleichzeitigen Cultur. Das Nationale ist hier offenbar verkümmert: der römische Bestandtheil wird hervor gehoben: der Hof des Kaisers, eine frühe Akademie, ist in die lateinische Gelehrsamkeit und Gesinnung getaucht, größtentheils mit der teutschen Nationalbildung, theilweise selbst mit der Sprache des Volkes unvertraut: der gleichen Richtung folgen die jetzt gestifteten Hofschulen: da Geistliche, zum Theil ausländische, den engsten Rath des Kaisers bilden, so wird die Kanzleisprache die lateinische. Das Heimische in Dichtung und Wissenschaft wird versäumt, es entsteht hier eine tief dringende Rohheit, während dagegen jene in ungeordneter

Massenhaftigkeit von dem begierigsten Wissenstrieb aufgerichtete Gelehrsamkeit außerhalb der Nation ihre Werke in dunkel leitendem Instincte baut, am Throne des Kaisers beginnt, und ihren vom wirklichen Leben abweichenden Gang in die Irrsale des Scholasticismus hinein zieht.

Ungerecht würde man den großen Herrscher beschuldigen, die nationale Gesittung versäumt zu haben: auch hier scheint er den lateinischen Bildungsstoff bloß zum Entbindungsmittel der volksthümlichen Erziehung bestimmt zu haben: er soll die vaterländischen Lieder und heimathlichen Sagen haben sammeln lassen: es ist bekannt, daß er von den Geistlichen teutsche Predigten in den Gemeinden forderte. Die Organisationslust vom Staat in seine stillen Studien übertragend, wählte er vorzüglich jene Wissenschaft, welche das treuste Bild des geistigsten Organismus gibt, die Sprachlehre, zum Gegenstand seiner Forschung: aber auch hier legte er das Maaß der lateinischen Grammatik mit ihrer innern scharfen verstandesmäßigen Ausprägung und mit der natürlichen Abgeschlossenheit einer todten Sprache an die in dichterischem Drang gestaltungsüppige teutsche, welcher er in ihrem proteusartigen Formentreiben, von der römischen Regelmäßigkeit verwöhnt, die Grammatik absprach.

So hat auch hier das römische Mittel den teutschen Zweck bewältigt, und als Folge stellt sich eine Aermlichkeit der teutschen Literatur jener Zeit heraus, welche gegen den gleichzeitigen Reichthum der angelsächsischen auffallend absticht.

Die Doppelgestaltigkeit, der tiefe Zwiespalt, die wir oben angedeutet haben, ziehen das Werk Karl's des Großen nach allen Richtungen durch, und die Versöhnung dieser keineswegs verschmolzenen, sondern nur aggregirten Doppelelemente forderte eine Kraft, welche nur eine so große, Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit, wie die des Kaisers war, gewährte. Daher zeigt sich auch nach den Denkmalen jener Zeit allenthalben eine Beziehung auf den Monarchen: seine Person ist das Reich und dessen Verwaltung nur sein Werk. Wie in unsern

Tagen Napoleon, der am meisten Karl, dem Großen, gleicht, mit der mysteriösen Macht seines Ichs seinen Staat gestaltet und durchsetzt hatte, so war Karl, der Große, die verwaltende Allgegenwart in seinem ungeheuern Reiche: unmittelbar oder mittelbar selbst herrschen, war das Streben dieses erhabenen Geistes. Diese Allmacht der Persönlichkeit des Kaisers ist es auch, in welcher die nationale Sage ihn erfaßte, und seine Unsterblichkeit im Herzen des Volkes sicherte.

Jede Persönlichkeit ist aber nur groß, wenn sie die Trägerin eines weltgeschichtlichen Princips ist. Und das ward Karl, der Große, durch die Erneuerung der römischen Kaiserwürde, wodurch nicht nur die Einigung der alten Welt mit der neuern in chronologischer Aneinanderschließung sich darstellte, sondern auch der Bund der beiden höchsten Mächte auf Erden in erhabenster Institution sich gestaltete.

Unmöglich hätte nach dem germanischen Staatsprincip diese Universalität des Kaiserreichs sich begründen und rechtfertigen können, weil jenes durchaus forderte, daß jedes Gemeinwesen aus eigener Stammesindividualität erwachsen sollte. Es war daher nothwendig, daß dieses universale Reich sich an ein anderes universales anlehnte, dessen durchgängige Rechtmäßigkeit schon anerkannt war; ein solches war die Kirche: diese letztere selbst aber mußte in der praktischen Folgerichtigkeit ihrer Bestimmung und Tendenz zu der Gründung eines ihrer Anlage entsprechenden Gesammtreiches führen, weil sie die Menschheit nicht nur im heiligen Glauben zu lehren und zu heiligen, sondern dieselbe auch zum christlichen Leben zu erziehen hat. Eine Seite dieses christlichen Lebens ist aber das gesellschaftliche, daher die Kirche auch den Staat zum Werkzeug ihrer geistigen Erziehung weiht. Als der Körper des göttlichen Einen, der sie von der Stiftung bis zum Ende durchwandelt, lehrend, weihend, beherrschend, ist die Kirche auf die Einheit gebaut, welche sie in dreifacher Richtung offenbart, als Einheit der christlichen Wahrheit im Bekenntnisse des Glaubens, als die Einheit

mit Gott durch den Gottesdienst, als die Einheit des Lebens der Gemeinde, um, wie den einzelnen Menschen an die erlösende Mitte der Kirchengemeinde, so die gesammte Menschheit in das auch die Gesellschaft der Völker verjüngende Christenthum hineinzuziehen. Die in der geistigsten Mitte der Kirche ruhende Einheit mußte sich praktisch auch in den Bereich des Staates fort- und übertragen, und so nach dem Vorbild der allgemeinen Kirche, welche in ansteigender Reihenfolge von der einzelnsten Gemeinde in immer sich erweiternden Kreisen die kirchlichen Vereine an sich zog, zu einem universalen Reich führen, welches von der einzelnsten Gemeinde durch immer sich ausdehnende naturgemäße Einungen bis zu den Nationalherzogthümern und Königreichen die staatlichen Formationen in seinen weitern Kreis emporführte.

Demnach war es außer der persönlichen Tendenz des Kaisers, außer der durch die Politik ihm gebotenen Ausgleichung der nationalen Differenzen der tief in der Wurzel der kirchlichen und weltlichen Gesammtordnung ruhende objective Trieb zur Annäherung und Wechseldurchdringung, welcher die Gründung des abendländischen Kaiserthums, erhaben über den Subjectivitäten, aus der Sache heraus bewirkte, eine organische Ausgleichung der Zeitalter in ihrer zeitlichen Abfolge und der Nationalitäten in der Beiordnung der Gegenwart.

So treten, wie dieses fast immer bei großen Wenden der Weltgeschichte sich erweist, die göttliche Führung, das Bedürfniß der Zeit, der Drang der Umstände, die tauglichen Personen als Träger des göttlichen Willens und die Stätte des Wandels in erstaunlicher Coincidenz zusammen.

Sollte das Kaiserreich des Abendlandes ein großer auf christliche Gesinnung gebauter Friedensverein zur Pflege der Gerechtigkeit sein, so war der fränkische Stamm innerlich und geschichtlich am fähigsten, dieses Mittleramt irdischer Gerechtigkeit zu üben. Seit dem dritten Jahrhundert in Gallien eingedrungen, und sich mit fremden Stammelementen ordnend, hatte er in diesem Verhältnisse unter allen teutschen Stämme die gewandt-

este Verständigkeit bewährt, und in folgerichtigster Treue seine Entwürfe durchgesetzt: dazu der katholischen Kirche treu ergeben, und als Sieger gegen das westgothische Reich, Gallien, Burgund und in Teutschland, hauptsächlich aber durch den ritterlichen Sieg über die Saracenen waren die Franken, nachdem sie als Schiedsrichter zwischen dem Papst und den Langobarden auch in Italien die Anarchie gebrochen hatten, zu den Trägern der großen christlichen Schirmherrschaft vorbestimmt, nachdem ihr Reich der Mittelpunkt der gesitteten Welt geworden war. Die Verdrängung des merovingischen Geschlechts von dem Throne durch den neuen Königsstamm konnte mit ihrer innern Ungerechtigkeit den Glanz des letztern in einer Zeit nicht trüben, welche auf die wirkliche Leistung, und nicht auf das formelle Anrecht sah, in welcher die Reiche noch größtentheils Wahlherrschaften waren, wo die Wahl nur auf den Schutzkräftigen fallen konnte, in welcher überhaupt das Herrscheramt mehr eine Pflicht, als ein Erbe war.

In dieser Zeit der Anarchie galt die Persönlichkeit Alles, das abstracte Gesetz wenig. Und welche Reihe kräftiger Persönlichkeiten seines Geschlechtes hatte der große Karl vor sich, er, der Größte Aller vor ihm, Aller nach ihm. Was war er als Herrscher, Feldherr, Held, Weiser und Christ! War nicht sein christliches Gesammtreich der fruchtbare Gedanke seines einsam großen Lebens? Und strebte er nicht seinen in der Rohheit der Zeit befangenen Völkern die Weihe christlicher Bildung zu geben? In einer wissenschaftlichen frommen Geistlichkeit sah er die Verbürgung einer solchen Erleuchtung der Zeit: darnach rang er, als er im Jahr 787 die gefeierte **Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis** erließ, die er in einem im Jahr 789 zu Aachen heraus gegebenen **Capitulare** wiederholte.

Hier wird verordnet: „**Et ut scholae legentium puerorum fiant, psalmos, notas, cantus compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia discant: sed et libros catholicos bene emendatos habeant: quia saepe, dum bene**

aliquid Deum rogare cupiunt, per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo, vel scribendo corrumpere. Et si opus est Evangelium vel Psalterium et Missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia.“ Dieser geistigen Hebung seines Volkes durch eine gebildete Geistlichkeit galt sein an den Genossen seiner Studien Alcuin ausgesprochener Wunsch, nur zwölf Priester, wie Hieronymus und Augustinus, zu besitzen: zu diesem eifrigen Dienste der Wissenschaft mahnte er durch eigenes, ernstes Beispiel, wie er selbst in dem Vorwort zu dem Homiliarium des Paulus Diaconus sagt. „Curae est nobis, heißt es hier, ut ecclesiarum nostrarum ad meliora semper proficiat status, obliteratam paene literarum reparare satagimus officinam, et ad pernoscenda sacrorum librorum studia nostro etiam quot possumus invitamus exemplo. Inter quae jam pridem universos veteris ac novi Testamenti libros, librariorum imperitia depravatos, ad amussim correximus.“

Um das Verständniß der Wissenschaft des Christenthums zu gewinnen, und so auf dem reinsten christlichen Grund sein christliches Weltreich zu erbauen, vertiefte er sich in die Lesung der Kirchenväter: „inter coenandum, sagt Eginhard, delectabatur et libris S. Augustini, praecipue his, quae de civitate Dei praetitulati sunt, ein Buch, in welchem er die Aufgabe seines Herrscheramtes so groß gezeichnet fand, und aus welchem er die reinsten Inspirationen für seinen kaiserlichen Beruf schöpfte.

Selbst aber auch mit den höchsten geistigen Interessen der Nation vertraut und noch so herrscherkräftig, wagte er es nicht, in ausschließlicher Geltung seiner Ansicht selbstherrisch einzugreifen, sondern ganz in dem Geiste der germanischen Staatsleitung, welche die autonomische Selbstständigkeit körperschaftlicher Individualitäten ehrt, ließ er die Mitglieder dieser Einungen für sich berathen, um durch ihren Rath die Conceptionen eigener Erwägung zu stärken und anwendbar zu

machen. Wie sein Reich gezeigtermaßen eine lebendige Einheit zweier weltgeschichtlichen Ordnungen verkörpert darstellt: so vermittelt er, indem er in den Conciliis mixtis die Kirchenversammlung und den Reichstag vereint, den organischen Uebergang der geistlichen und weltlichen Ordnung in dem gesellschaftlichen Leben der Nation. Dieses zeigt die Schilderung eines solchen im Jahr 813 in Mainz gehaltenen Concils, mit der frommen Stimmung eines solchen großen Reichsrathes, dessen Glieder nach organischen Abtheilungen, und gleichwohl aus der warmen Mitte christlicher Gesinnung heraus über die gemeinsamen Interessen verhandeln.

„Incipientes igitur in nomine Domini, heißt es in der Präfation dieses Conciliums, communi consensu et voluntate tractare pariter de statu verae religionis, ac de utilitate et profectu christianae plebis, convenit nobis, de nostro communi collegio clericorum seu laicorum tres facere turmas, sicut et fecimus. In prima autem turma consederunt Episcopi cum quibusdam notariis, legentes atque tractantes sanctum Evangelium, nec non Epistolas et Actus Apostolorum, Canones quoque ac diversa Sanctorum Patrum opuscula, pastoralemque librum Gregorii, cum caeteris sacris dogmatibus: diligenti studio perquirentes, quibus modus statum Ecclesiae Dei et christianae plebis profectum sana doctrina et exemplis justitiae inconvulsum, largientae gratia Dei, perficere et conservare potuissent. In alia vero turma consederunt Abbates, ac probati Monachi, regulam Sancti Benedicti legentes, atque tractantes diligenter, qualiter monachorum vitam in meliorem statum atque augmentum cum Dei gratia perducere potuissent. In tertia denique turma sederunt Comites et Judices, in mundanis legibus decertantes, vulgi justitias perquirentes, omniumque advenientium causas diligenter examinantes, modis, quibus poterant, justitias terminantes.“

So hatte in dieser Versammlung, wie im Reiche, dessen Nachbild sie war, Jedes seine in dem Ganzen ordnungsmäßig

angewiesene Stellung, Kirche und Staat ihre Vertretung, aus sich selbst sich berathend und besorgend, während der Kaiser, als der Alles beseelende weise Geist, dem Ganzen seinen Schluß, die Einheit und den Vollzug gab. Es war keine unterschiedlose Zusammenwerfung jederartiger Geschäftsbehandlung bei diesen gemischten Reichsversammlungen, sondern diese war nach den innern Eigenschaften der Geschäfte eingerichtet. „Cum separati a caeteris, sagt Hincmar, Epistola 14 ad proceres regni cap. 35 von den Conciliis mixtis, essent (optimates, tam clerici quam laici), in eorum manebat potestate, quando simul, vel quando separatim residerent, prout eos *tractandae causae qualitas* docebat, sive de spiritualibus, sive de saecularibus, seu etiam commixtis."

Nur dadurch, daß der große Karl die von ihm geschaffene Regierungsordnung nach römischem Vorbild auf die überlieferte und national erwachsene Ordnung auftrug, und mit seiner starken, weisen Persönlichkeit die störrischen Kräfte zusammen hielt, gründete und befestigte er den Frieden, den Wohlstand seines Volkes: weil aber diese Reichsordnung, ein Abbild der göttlichen Weltordnung, sich auf des Kaisers große Persönlichkeit stützte, trat die Zersetzung mit seinem Tode ein. In gerechter Würdigung der Zustände sagt Nithard, des Kaisers Enkel, in seinem Buch de dissensionibus filiorum Ludovici Pii, lib. IV. am Ende. „Nam temporibus bonae recordationis Magni Karoli, qui evoluto jam paene anno XXX. decessit, quoniam hic populus unam eandemque rectam ac per hoc viam domini publicam incedebat, pax illi atque concordia ubique erat; ut nunc e contra, quoniam quique semitam quam cupit, incedit, ubique dissensiones et rixae sunt manifestae. Tunc ubique abundantia atque laetitia, nunc ubique perjuria atque mœstitia. Ipsa elementa tunc cuique regi congrua nunc autem omnibus ubique contraria, uti scriptura divino munere prolata testatur: „„*Et pugnabit orbis terrarum contra insensatos.*""

Nicht allein die wilden Herzen der Germanen hat er be-

zwungen, wie Nithard a. a. O. lib. I. pr. sagt: „Nam super omne, quod admirabile fateor fore, Francorum Barbarorumque ferocia ac ferrea corda, quae nec romana potentia domare valuit, hic solus moderato terrore ita repressit, ut nihil in Imperio moliri praeter quod publicae utilitati congruebat, manifeste auderent, sondern selbst den Elementen gebiete er, ging der Glaube. Dieses naive Vertrauen in eine so gebietende Persönlichkeit, die gesinnungstreue Hingabe an den Herrscher fand in dessen Krönung zum römischen Kaiser einen so erhabenen Ausdruck, daß die tiefe Mystik des Zeitalters selbst Wirkungen, die durch dieses Ereigniß gar nicht bedingt waren, an diese Erhöhung der teutschen Herrscherwürde knüpften, wie die Friesen ihre angestammte Freiheit in Lied und Sage von ihrer Heerfahrt nach Rom im Königsgefolge herleiten. [1])

[1]) Dieses spätere Lied gibt ohne geschichtliche Grundlage, wie eine andere Sage, die Karl Stiftungen nach Jerusalem machen läßt, und die Troubadours, die ihm einen Kreuzzug zuschreiben, im Gewande des Volksglaubens eine traditionelle richtige Würdigung der Schöpfungen Karls, die unsterblich im nationalen Gedächtniß fortlebten. Das friesische Lied, welches die nach ihm durch das christliche Kaiserthum gestiftete Freiheit feiert, lautet:

„De sinte Willibrord dat land bikeerde,
Freesen hy dat leerde,
dat se cápeden myt guede,
dat se dy coningh Kaerl noem in synre huede,
hoe se dá nordman onteoeme,
deerom flegen hjá tó dá Herem fan Roeme.
Deer eefter deer se dae heerferd hy swoeren
enn mit him toe Roem foren,
ende dae burich tostoerden;
dae wéren hyá des conninghes heranaeten worden.
Dá se dá burich wonnen, dae wéren se Burchheren tó Roem,
dae camen se mit rjuchta ordél toe frídóme;
want hit een ald rjucht was, dat dy man fri was
in alle landen, deer toe Roem burgher was;
dat een man onder dá galga stoed
ende coeme't him tó moede

Diese ganze große staatliche und weltgeschichtliche Schöpfung ruhte in der Gesinnung des Kaisers, welche daher auch sie überall mit ihrer hehern Eigenthümlichkeit beseelte, und ihr dadurch das erhaltende Leben gab. Hätte dieser riesige Bau dauern sollen, so hätte eine Reihe gleich großer Herrscher dem Stifter folgen müssen. Weil er aber nur das Werk seiner einsamen Größe war, so sank er mit dem Leben seines Schöpfers hin, zum neuen Beweis, daß jede Organisation, welche nicht der Selbstentwicklung des Volkes entstammt, einstürzt, wenn der erschaffende Genius erlischt.

Diese düstere Ahnung ergriff in mancher ernsten Stunde den Kaiser. Als er von einer Veste an der Nordsee auf einer Heerfahrt gegen die Normannen den flüchtigen Schiffen dieses Seeräuberstammes mit thränenvollem Auge nachblickte, sprach er auf die Frage um die Ursache seiner Trauer die weihsagenden Worte: „Wenn diese schon bei meinem Leben Solches wagen, was wird meine Nation erst von ihnen leiden müssen, wenn ich nicht mehr leben werde.“

Fassen wir jetzt die zerstreuten Züge des germanisch-christlichen Staats nach der Gründung des abendländischen Reichs zusammen, so erscheint er uns als das folgerichtige Ergebniß nationaler Entwicklung in mächtiger Bestimmtheit durch römische Ordnung, vergeistigt durch die Wirksamkeit des Christenthums.

Die Grundlage des germanischen Staats und Rechts war der gemeine Friede, sichernd Freiheit und Recht, Person und Habe: die Grundlage des Friedens selbst war gegenseitige Rechtsverbürgung, und zwar in doppelter Form, in der der Gleichheit und der der Unterordnung, erstere gestützt auf die freie Gemeindeverbindung, die letztere ruhend ursprünglich auf

---

dat hi op dá Roemscha burgherschip lege
ende hyt allrr wirdic lege;
hi moste wessa ontbonden,
al ont hit to Roem worde onderfonden.“

der die Stammesgliederung allseitig bestimmenden Familienordnung, später auf der Gefolgschaft.

Als die Familienordnung und die darauf beruhende Stammverbindung gesprengt waren, erschienen die freien Genossenschaften als sich Wechselschutz verbürgende Gemeinden (Magbürgschaften), Anfangs im schmalen Bezirk, später mit wachsender Bevölkerung sich zu Mark- und Gauverbindungen erweiternd. In diesen größern Kreisen standen die einzelnen Gemeinden wieder in wechselseitiger Rechtsverbürgung, die sich erst später zu festern Vereinen banden, um dann in einheitlichen Staaten zu verwachsen.

Dieser demokratischen Richtung, die ihren Ausdruck in der Gemeindeverfassung fand, ging älter und fester eine Ordnung ungleicher Berechtigung vor, und später nebenher, indem sich aus den Freien ein Stand Unfreier nach unten, und ein Stand Mehrberechtigter nach oben ausbildete, letzterer in dem Boden engerer Verwandtschaft mit dem ursprünglichen Haus- und Stammherrn wurzelnd, später aus der Gefolgschaft hervor tretend, in beiden Verhältnissen um einen König geordnet.

Dieses doppelte System der gleichheitlichen Gemeindeverfassung und der ungleichen Adels- und Königsverfassung sehen wir bis zur Frankenherrschaft sich erstrecken, wo dann das ungleiche siegt. Obwohl das System der gleichen Gemeindeverfassung als selbstständiges dem entgegengesetzten weicht, und dieses nur noch in trümmerartiger Zerstreutheit umgibt, so wird es doch von dem siegenden nicht vernichtet, sondern als untergeordnetes Moment aufgenommen.

Die Geleitsverfassung hatte sich zur Staatsverfassung gefügt, und aus dem Geleitsherrn war der König hervor gestiegen, und so verschieden die Grundlage zwischen der Stammsherrschaft und der Geleitsherrschaft in den meisten Rücksichten war, so war doch das hausherrliche Verhältniß zu den freien Hausgenossen das herrschende.

Wie der Geleitsherr defensor und patronus des Geleits gewesen war, wie er den Frieden gegeben, den sich die Heer-

genossen verbürgt hatten, und wie zwischen ihm und dem Gefolge eine rechtliche Wechselseitigkeit bestanden hatte, wechselseitige Treue und gegenseitiger Schutz, für die Gründung des Gesetzes Einwilligung und bei dem Gericht Ausspruch des Urtheils durch die Mannen, so war der aus dem Geleitsherrn hervorgegangene König Herr und Schützer (angels. **hlaford and mundbora**) des gesammten Volkes, Bewahrer des Friedens und des dadurch begründeten Rechtes, nicht unbeschränkt, sondern gebunden an die Einwilligung des durch die öffentlichen Versammlungen, denen auch das Gericht zustand, vertretenen Volkes, welchen in absteigender Abstufung kleinere Vereine entsprachen, der König vertreten durch seine Beamten, das Volk durch seine Gemeinde, so daß von oben bis in den kleinsten Kreis der Dualismus der Gewalt drang. Die Bestimmungen des Diensteides waren analog auf den Unterthaneneid angewandt worden, da der König aus dem Geleitsverbande an die Spitze der gesammten Volksgemeinde (angels. *geferedne*) getreten war. Der Staat war daher ein Friedensverein, und die sparsamen Gesetze, wie sie jetzt aufgeschrieben wurden, hatten, ausser andern Gründen, z. B. dem, die Verhältnisse der Stammgenossen mit den Bewohnern der unterworfenen Provinzen, oder dem, die durch die Annahme des Christenthums nothwendig gewordenen Aenderungen der alten Volksrechte zu bestimmen, oder dem, die Rechtsverhältnisse der Kirche und der Geistlichkeit zu ordnen, namentlich die Nothwendigkeit hervorgehoben, den durch die Wirren der gewaltigen Zeit erschütterten Frieden wieder zu befestigen und in Erinnerung zu bringen. Nationales Unglück wird häufig in den Gesetzen dieser Zeit als eine Strafe für den Bruch des Friedens verkündigt: daher wird auch in diesen Gesetzen durchaus kein geschlossenes System angestrebt: das Meiste wird der Selbstentwickelung überlassen, und nur die Bestimmungen, die für die Sicherung des Friedens unmittelbar von Bedeutung sind, und was damit in Verbindung steht, schärfer ausgebildet, wie die

Hemmung des Fehderechts, die Bußen und Wetten für den Friedensbruch, das Familienschutzrecht und das damit zusammenhängende Erbrecht: daran schließen sich die vielen Vorschriften gegen die Unsicherheit des Eigenthums durch Diebstahl, und die Einschärfung der Pflichten rücksichtlich der Haftbarkeit der Gemeinden für die in ihren Bezirken verübten Verbrechen.

So zeigt sich aus der ganzen Richtung der Gesetzgebung und selbst aus den vorwiegenden Bestandtheilen der Gesetze, daß der Staat in dieser Zeit vor Allem als ein gegenseitiger Friedensverein, als eine Gesammtverbürgung galt.

Fassen wir nach dieser längern Untersuchung der Erscheinungen und Wirkungen der lebendigen Combination des germanischen und christlichen Elements die Gesammtheit der rechtlichen Beziehungen zusammen, so finden wir folgenden klaren Ausdruck des christlich-germanischen Rechts und Staats und der Völkerordnung, wie sich diese gesellschaftliche Ordnung nach ihrer Grundlegung durch Karl den Großen ins Mittelalter hinein entwickelte.

Betrachten wir zuerst das Recht und zwar seine Form! Hier zeigt sich erstens, was oben schon angedeutet wurde, der innerliche Charakter des germanischen Wesens darin, daß es jede Gleichförmigkeit und monotone Fesselung des individuellen Lebens durch den Begriff und den diesen fixirenden Buchstaben scheut: so zeigt sich hier der Mangel einer umfassenden bis in's Einzelne die Rechtsbegriffe zergliedernden geschriebenen Gesetzgebung. Es lebte und entwickelte sich da das Recht in der Wärme örtlicher Gewohnheit, nach lebendiger Nationalsitte, durch positives Herkommen und individuelle Berechtigung, und die Stelle der fortspinnenden logischen Analyse ward ersetzt durch die Treue der geeinigten Gesinnung.

Wir finden daher durch geschriebene Gesetze nur solche Rechtsverhältnisse geregelt, welche durch eine Unterbrechung individueller Entwicklung in der Gesinnung nicht mehr ihr Richtmaaß finden konnten.

Das ungeschriebene Recht ist im Mittelalter die Hauptmasse, so ferne nur Einzelnes durch geschriebenes Recht bestimmt wird.

Ein zweiter Zug des christlich=germanischen Rechts, der mit dem erstern zusammenhängt, ist sein Particularismus und der Reichthum seiner Entwicklungen. Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aus der Geschichte der Bildung der meisten teutschen Staaten, die nicht von einer Mitte sich ablöste, sondern von der Circumferenz gegen die Mitte hin verlief. Die wandernden germanischen Völker hatten sich auf weiten Strecken gesiedelt, wegen des Mangels eines absoluten Staatsprincips blieb die Staatsgewalt los und schwach, haftete mehr in der Gesammtheit der Stände, welche den Staat gliederten, und ihre Sonderrechte erhielten, so wie die einzelnen Stämme ihre Stammrechte, wenn auch eine centrale Gewalt diese Stämme zu einem Staat einigte, der gezeigtermaßen nicht zur innern Einheit sich festete, sondern nur eine Friedensverbürgung bildete. Es herrschten sonach hier wahre Volksrechte.

Hierin zeigt sich ein schroffer Gegensatz mit der römischen Ordnung, die mit ihrem absoluten Princip auch die begriffliche und schriftliche Fixirung des Rechts anstrebte. Der römische Staat war die Stadt Rom ursprünglich gewesen, und hat sich auch im Verlauf der römischen Geschichte polypenartig in die ungeheuern Dimensionen des römischen Weltreichs fortgestoßen, nicht in organischer Ausbildung, sondern mit dem absoluten Erobecungsprincip: so war das römische Recht ein Stadtrecht gewesen, und sich allen niedergeworfenen Volksindividualitäten in analoger Anbildung aufdrängend ein solches bis zum Ende geblieben.

Dieser circumferentielle Bildungsproceß des germanischen Rechtes, die Frucht eines reichen innern Volkslebens ohne Zwang und absolute Vergewaltigung, hat ein eben so reiches Rechtsleben bethätigt. Das Princip der Individualität war seine Wurzel, und diese ungehemmt emportreibend, die

Freiheit im individuellen, organischen Lebenskreise seine Frucht.

Eben weil dem germanischen Wesen der Begriff des Absoluten abgeht, so konnte dieses als Fessel nicht drücken, und keine künstliche Einheit erzeugen: weil aber bei diesem üppigen Aufschießen der örtlichsten Rechte, dessen sich jedes Genossenschaftliche, Stadt, Land, Dorf, Einigung und Haus erfreuen wollte, die Gefahr der Zersplitterung drohte, so mußte eine Einheit gegeben werden, und da von dem Nationalcharakter die äußere aus Scheu gegen jedes Absolute abgewiesen wurde, eine innere nahen. Und eine solche bestand: sie ruhte in der nationalen Gesinnung, welche sich am reinsten in historischer Treue als das Erbe gewesener Stammeseinheit überlieferte, und in verwandtem Geiste vom Christenthum verjüngt worden war. Wie die Seele alle organischen Sphären belebt, allgegenwärtig und nirgend befestigt, so hat damals das Bewußtsein einer nationalen Zusammengehörigkeit alle Glieder der germanischen Nation durchdrungen, ähnlich, wie es noch jetzt, dem groben Tasten unserer modern teutschen Unitarier unzugänglich, die teutschen Stämme in höherer Einheit zusammenschließt.

Ein inneres geistiges Recht schlug, wie ein gemeinsames Herz, durch die Rechte der einzelnen Stämme und Genossenschaften, wie in den vielstimmigen Mundarten als Geistesträgerin die Sprache den Reichthum des Denkens und Fühlens der Nation in entsprechenden Organen zum vielstimmigen Ausdruck bringt. Diese wechselnde Rechte durchdrang im Mittelalter eine nationale christliche Gesinnung, ähnlich, wie jetzt, wo diese lebendige nationale Sympathie im gewöhnlichen Leben der Nation leider immer mehr verkümmert, die Wissenschaft es übernehmen muß, durch eine begriffsmäßige Analyse der Particularrechte ein gemeines teutsches Recht vergleichend heraus zu gestalten, welches, obwohl es formell in keinem einzelnen teutschen Staate gilt, doch der Gesammtgeist der Rechte aller dieser Staaten, die nährende

Wurzel des teutschen Rechtslebens und überhaupt der teutschen nationalen Zustände, eine Bürgschaft für die Erhaltung und Fortbildung teutscher Nationalität ist.

Ein dritter Grundzug des christlich-germanischen Rechts liegt darin, daß es ein historisches ist.

Es wurde schon oben bemerkt, daß keine Nation in ihren gesammten Lebenskreis so kräftig die natürliche Abfolge der gesellschaftlichen Zustände eingefügt habe, wie die Germanen, es läßt sich ein wahres natürliches Wachsthum ihrer Institute nachweisen. Diese Eigenheit hat das Christenthum noch weiter entwickelt, da es allein eine Würdigung der Weltgeschichte vermittelt. Jedes welthistorische Volk, und ein solches ist vor allen andern das germanische, löst nur dann seine von der Vorsehung ihm zugeschiedene Aufgabe, wenn es dieselbe in ihrem Eingreifen in die Gesammtleistung der Menschheit fühlend ahnt oder geistig erkennt, opfert aber sich erst dann diesem Werke, wenn diese Ahnung oder Erkenntniß ihm die Aufgabe als würdig darstellt: würdig ist aber ein nationales Werk nur dann, wenn es aus dem Göttlichen stammt und zu dem Göttlichen zielt. Durch die Bande einer treu gepflegten Ueberlieferung hing der germanische Stamm an einem glücklichen, gottgeleiteten Urzustand. Der Abfall von demselben schnitt seine Wunde tief in das nationale Bewußtsein: allein das Christenthum erst deutete diesen Schmerz, indem dieser Fall als der des ganzen Geschlechts von ihm erwiesen wurde, in welchem das Unrecht erschien, und gegen es das Bedürfniß des Staats als einer Anstalt gegen das Unrecht, als einer Friedensanstalt zur Gewinnung eines höhern, die Menschheit in der Zukunft beseligenden Friedens, grundgelegt durch die göttliche Erlösung, wodurch der Menschheit durch Hilfe der gottgebotenen Gnade der verlorene Friede der Urzeit wieder gewonnen, das Ende des Geschlechts und sein Anfang einig ausgesöhnt und ausgeglichen werden soll. Nur durch eine solche Betrachtung des Weltlaufs, wie sie das Christenthum gab, treten die wahre historische Abfolge

und die gesunde organische Entwicklung in das Ganze, weil so nur ein wirkliches, nicht durch Vernünfteln ersonnenes Ideal, das weit über die bestehende Gesellschaftsordnung hinaus ragt, als die mächtige Kraft des Lebens der Menschheit erscheint, und den Ausgang, wie das Ziel des Geschlechts bildet, hierin einen großen, weiten Plan der göttlichen Vorsehung niederlegend, in welchem jeder Nation das Werk ihres Daseins angezeichnet ist. In einem solchen weltgeschichtlichen Plan, der zugleich auch der Schlüssel der Geschichte ist, verhält sich Alles in gegenseitiger Abhängigkeit als Mittel und Werkzeug für den göttlichen Willen, und da der weltgeschichtliche Weg vom Vollkommenen zum Unvollkommenen sich neigte, und durch den Eintritt des Christenthums vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in stets fortgehender Läuterung des Menschlichen voranschreitet, so wird auch das Unvollkommene, das scheinbar dem göttlichen Zweck Ungemäße nicht ausgeworfen, sondern mit christlicher Duldung und verzichtender Billigkeit als eine Vorstufe für Entsprechenderes geachtet, daher das germanisch und christliche Princip selbst das verdorbene heidnische Römische nicht selbstsüchtig vernichtete, sondern allmälig in das Seine verwandelte.

Von der natürlichen und überlieferten Grundlage aus ist daher das germanische Nationalprincip, und von geistiger Seite das christliche Menschheitsprincip historisch, allem Absoluten, Gewaltthätigen, Einseitigen feindlich.

Durch diese eigenthümliche formale Ausbildung des christlich-germanischen Rechtsprincips sind, was unendlich wichtiger ist, auch ein eigenthümlicher Geist und ein tief eigenthümliches Wesen dieses Rechtes ausgedrückt worden, das aber nur in der angezeigten Form erscheinen konnte. Dieses Wesen des christlich-germanischen Rechtes suchen wir in folgenden Zügen darzulegen.

Erstens beherrscht hier die Billigkeit Alles: es mangelt das sog. strenge Recht, weil, wie gezeigt, der Zwang des

Absoluten hier fehlt. Schon wegen des Vorherrschens des Gewohnheitsrechts, welches aus Individuellem erwächst, und ein allgemeines Princip abweist, schließt sich das teutsche Recht an das Einzelne an, rankt sich ein, und wächst wieder aus Einzelnem heraus, ohne an einem allgemeinen Princip ein kritisches Maaß zu finden: eben deßwegen muß aber jedem Gegebenen seine Geltung gelassen werden, dieses wechselseitige Gewährenlassen ohne Beziehung auf das absolute Recht bildet das Wesen der Billigkeit.

Mit dieser Billigkeit steht in nahem Verband der Charakter der Milde, welche das teutsche Recht auszeichnet, auch wieder ableitbar aus der Abweisung des absoluten Gesichtspunkts, da die Milde das jeweils in seiner Gestalt Erscheinende willig duldet, und so auch das Unvollkommene zuläßt.

Mit beiden Charakteren vereinigt sich ein dritter, der Friede als die Seele des christlich-germanischen Rechtes. Wenn nämlich alle Rechtsinstitute aus autonomischem Grunde erwachsen, und in füllereicher Coordination zusammen treten, so muß ein Maaß ordnend zwischen sie kommen, dieses kann nicht von einem einzelnen Institut, und den es darstellenden Menschen ausgehen, sondern von Allen, und muß für Alle gelten. Es muß ein höheres, Allen Verwandtes, Allen Uebergeordnetes, Allen Erkennbares und Anerkennbares seyn: das ist der Friede, göttlichen Ursprungs, durch die Einwilligung aller Rechtsgenossen anzunehmen, und mit den heiligsten Garantien zu umgeben, wie vom Staat selbst, der selbst eine Friedensbürgschaft nach germanischem Rechte ist.

Weil aber der Friede Alle in gemeinsamer Uebereinstimmung bindet, so besteht eine Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, es ermangelt eine unbedingte Rechtlosigkeit: diese tritt hier nur durch Verschuldung ein, welche einen Genossen als unwürdig und ehrlos aus der Gesammtbürgschaft ausschließt

Da dieser Friede des christlich-germanischen Rechts auf der innersten Treue der wechselseitigen Anerkennung und Hin-

gebung beruht, und auf ihm das gesammte Recht, so ist es zuletzt die Gesinnung, welche das Recht bestimmt, und nicht die äußere Formel als die Trägerin eines abstracten formalistischen Princips. Es ist nicht der Despotismus des Buchstabens, welcher in letzter Instanz entscheidet, es ist die Treue der Persönlichkeit mit ihrem positiven, nicht selbstsüchtigen, sondern stets einer höhern lebendigen Einheit organisch angehörigen, sich ihr ergebenden Streben: daher sah jenes Zeitalter, das dieses Recht pflegte, weniger auf die Schranke des geschriebenen Rechts, es brach oft aus derselben hervor, weil die Gesinnung den naturkräftigen Menschen über dieselbe hinaus trieb: man sah auf den Gehalt, die Gesinnung der That, minder auf ihre Form: diese Gesinnung verlor sich aber nicht in eine hohle, gemachte Abstraction, in ein leeres, windiges Meinen, sondern band sich an eine organisch gebundene Ansicht des Standes. Schon deßwegen ist das teutsche Recht nicht formlos, schweifend und zerflossen, aber seine Formen sind keine Zwingen für das materielle Recht, sie sind lebendig und nachgiebig, wie ein weiches Band, das den Inhalt in seiner freien Selbstgestaltung frei heran treten läßt; sie entsprachen mit ihrer Nachgiebigkeit der Innerlichkeit des teutschen Rechts, seiner reichen Gemüthlichkeit, und hinderten gleichwohl das Hinausfallen in eine schwankende Amorphie.

Persönlichkeit mit der Würdigung nach der Gesinnung, Freiheit mit organischer Beschränkung sind die Ziele und Güter, welche das christlich-germanische Recht sichert, gewährt und auszeichnet. Da durchaus der Charakter des Absoluten fehlt, so zeigt sich auch hier wieder ein Durchgang durch eine Reihe von Stufen der Rechtsfähigkeit: ihre Sphäre verengt oder erweitert sich nach Geburt oder Verdienst: aber sie fehlt Keinem ganz, und mit der wechselnden äußerlich erkennbaren Innerlichkeit wechselt auch der äußere Rechtskreis. Dieser herrliche Organismus des christlich-germanischen Rechts tritt in seiner edelsten Gestalt in den bleibenden auch äußer-

lich schon geschlossenern personenrechtlichen Zuständen hervor. Auch hier fehlen absolute Gewalt, einseitige Herrschaft und einseitige Unterdrückung. In der Familie ist der Vater nicht der unbeschränkte Herr der Frau und der Kinder, die ihm nur als Werkzeuge dienen: er ist Schützer und Vormund der Familie, die nicht rechtlos ihm hingegeben ist; er hat die Gewalt nur so weit, als sie seiner Pflicht dient, und in dem Maaß, wie das Schutzbedürfniß schwindet, schmälert sie sich. Die Familie erscheint hier nicht als die Stätte einer absoluten Herrschaft, sondern als der reinste ethische Organismus mit Gegenseitigkeit des Rechts und der Pflicht und mit der stillen, alle Glieder umschließenden Pietät.

Selbst das Sachen- und Verkehrsrecht nehmen hier mehr den Einfluß des persönlichen Princips und der davon ausgehenden höhern Richtung an, da in einem organischen Ganzen, wie das teutsche Recht, die höchsten Principien lebendig bis in das Einzelnste fortwirken und eingehen.

Aus Allem geht hervor, daß das christlich-germanische Recht jedem Absoluten abhold und der starren Begriffsherrschaft, wie einem mechanischen Formalismus, abgewandt, eine hohe Innerlichkeit offenbart, und dadurch die Anschauung einer objectivirten nationalen Moral gewinnt. Selbst die Rechtssprache und die Formen des Rechts haben sich nicht zu einer technischen Geschlossenheit gefestet, sondern sind das schillernd flüssige Bild der Gemüthlichkeit der Nation geblieben. Leicht hätten bei diesem Bildungsgang und bei dieser Vergeistigung eine für das Positive gefährliche Unsicherheit und Schwankung eintreten können, wenn nicht die gewissenhafteste geschichtliche Treue der Nation auch hier das anvertraute Gut des Rechtes erfolgreicher gehütet hätte, als dieses die folgerichtigste Formularjurisprudenz und die gebundenste Magistratur in irgend einer Zeit und bei irgend einem Volke vermögen.

In allen diesen dargelegten Zügen stellt sich ein durchlaufender Gegensatz zwischen dem christlich-germanischen und

dem römischen Recht dar. Und wenn beide Rechte später in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit auch in manche legislative Verquickung eingegangen sind, so geschah es stets mit Störung der Harmonie, und als Einleitung eines Kampfes, der noch unsere Tage stört.

War das teutsche Recht von der Billigkeit bis in die Tiefe durchdrungen, so war das römische Recht seinem eigentlichsten Wesen nach ein strictum jus, und ward auch das materielle Recht durch das bewunderungswürdige Organ der Prätur als Aequitas geschützt, so war dieses doch lange nicht die innerliche teutsche Billigkeit, sondern nur ein gelockertes strictum jus in analoger Milderung der civilistischen Herbheit: die römische Aequitas, die Seele der dianemetischen Gerechtigkeit trug als ihr innerstes Princip den Begriff der Gleichheit, der numerischen Proportionalität in sich, während die römische Rechtssprache den Begriff des Billigen im teutschen Sinn mit benignum oder humanum bezeichnet. In der mehrfachen Schattirung, in welcher der Begriff der römischen Aequitas erscheint, ist es eine Richtung, welche nur die große Rauhigkeit des strengen Rechtes mildert, aber nicht von dieser Fessel abläßt, indem selbst die Sänftigung nach dem Princip des strengen Rechtes geschieht. Dem römischen Recht gebricht die Milde des teutschen Rechts, der Folgerichtigkeit der gemachten schroffen Einheit eines Rechtsprincips wird im römischen Recht alles Individuelle erbarmungslos geopfert: hier herrscht der ausschließliche Verstand mit seinen starren Kategorien, während im teutschen Recht das ausbiegende, weiche Gemüth waltet, und in jede Rechtserscheinung das angestammte Seelenleben der Nation ergießt. Es ist aber nicht bloß die Grausamkeit der Argumentation, welche jedes Entgegenstehende, sonst auch noch so Rechtmäßige beugt, es ist diese Härte nicht bloß eine formelle, sondern auch eine wesentliche, eine innere. Bekannt ist die eherne Härte des Charakters der Römer, die kalte Fassung ihrer Seele, die kräftige Derbheit ihres Wesens, die lieblose, phan-

tasiearme, ernsttrübe Stimmung, die mechanische Geordnetheit, die verstockte Zwecksucht, dabei die feste Anhänglichkeit an die ererbte Ordnung, die peinliche Pünktlichkeit bei einer übernommenen Leistung, die Unverbrüchlichkeit der Treue. Ihre Gleichgiltigkeit gegen eigene Nachkommenschaft, und die Gleichstellung der rechtlich gemachten Familieneinheit mit der natürlichen durch die Schaffung von Surrogaten der Kinderzeugung, wie die Adoption und Arrogation, die Härte im Geschlechtsverhältniß, welches ein roher Wohllusttrieb beherrschte, die Verkümmerung der gegenseitigen Liebe im Familienverhältnisse und seiner Nachbildung durch die **patria potestas**, die **manus**, das **mancipium**, welche in dem Haupte nur den strengen Gebieter zeigen, der Geiz und die Genauigkeit, und der Mangel des Sinnes der Wohlthätigkeit, für milde bleibende Zwecke, ihre Härte gegen Besiegte, gegen Schuldner und Arme, ihr unbeugsamer Stolz gegen die Fremden, zuletzt das ganze eigenste Wesen der gefeierten altrömischen **Virtus** als einer derben rauhen Haudegenkraft, sprechen für den Mangel gemüthlicher Innerlichkeit, für eine im Dienst baarer Zwecksucht stehende lediglich praktische Tüchtigkeit.

War der Charakter des teutschen Rechts Friede, und friedebürgend, Selbstständiges anerkennend, so war das römische von einem gewaltthätigen Absolutismus befangen, der, keine gegenseitige Ausgleichung kennend, mit den an der Spitze der Rechtsordnung stehenden Maximen alles beugte, und dem gleichen Schematismus unterwarf.

War der Charakter des teutschen Rechtes Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, und ihr Maaß durch individuelle innere Gründe angezeigt und begründet, so zeigt sich dagegen im römischen Recht ein institutiv erstarrter Particularismus der Rechtsungleichheit in verstockter Form ohne die Flüssigkeit des organischen Particularismus des germanischen Rechts.

War der Charakter des teutschen Volks eine tiefe Belebung durch Gesinnung und Persönlichkeit, so findet sich dagegen, daß im römischen Recht, wo auch eine gediegene Persönlichkeit

sich aufdrängt, es doch nicht die individuelle Originalität der Person, sondern das Aufgehen derselben in die abgeschlossene Abstraction der römischen Staatsidee ist: es waltet der gefesselte Sclavendienst an den abstracten Gedanken des römischen Staats, an dem der Einzelne nicht das Geringste abzuwandeln vermag. Schon die überwiegende Förmlichkeit des römischen Rechts, welche in ihren einmal geschifteten Rahmen jeden nationellen Inhalt aufnehmen konnte, konnte sich nicht in die innersten eigensten Falten einer institutionalen Eigenthümlichkeit einlassen, wenn es auf einem andern, als logischen Weg geschehen sollte: das römische Recht war ein System von angewandten Denkformen.

War es Charakter des teutschen Rechtes, einen Reichthum von elastischen Formen zu besitzen, in welchem sich die einzelnste Aenderung abprägte, so hatte das römische Recht fast eherne Formen, welche mit gleich verstocktem Eigensinn beibehalten wurden, wenn ihr Grund schon längst dahin gesunken war; dieses war eine Folge der allgemeinen Zähigkeit des römischen Volkssinnes, und entsprach überhaupt der objectiven Anschauung der alten Welt, die mit ihrer plastischen Gediegenheit dem innerlichen Geist der christlichen Zeit entgegen steht.

So zeigt sich uns nach allen Seiten das christlich-germanische Recht als ein mehr innerliches und durch innere Mächte bewegt, während das römische sich als ein äußeres, als das geschlossene systematische Abbild einer logischen Abstraction herausstellt. Wenn das spätere römische Recht eine größere Milde und Billigkeit anstrebt, und über das Gerüst enger und beengender Formen zu einer höhern, sittlichern Natürlichkeit hinüber greift, so war dieses schon die Zersetzung seines ursprünglichen nationalen Lebensgeistes, die Auflockerung des frühe schon eintretenden jus gentium mit seinem Angriff auf das starre jus civile, es war das Anwehen des christlichen Geistes mit seiner erlösenden Vergeistigung.

Die Grundzüge des germanischen Rechtes aber finden wir schon in den frühsten geschichtlichen Kunden über diese Nation: Tacitus feiert begeistert ihren sittlichen Adel. Ohne Abbruch, ohne Selbstaufgeben hat sie diese Grundzüge in stätiger Abfolge entwickelt.

Bestehen solche tief einschneidende Gegensätze schon zwischen den römischen und dem christlich-germanischen Recht, so wird sie der Staat noch in vergrößerter Dimension offenbaren.

Da der Staat einerseits eine Ordnung zur Sicherheit des Rechts, und andererseits eine Anstalt zur nationalen Entwicklung der andern gesellschaftlichen Interessen und Güter ist, so wirkt nothwendig der Charakter des Rechts auf die staatliche Seite des Gemeinwesens ein.

Kein Staat zeigt dieses deutlicher, als der römische. Die absolute Macht, welche dort als strenges Recht erscheint, hat sich noch viel härter und ausschließender im Bereich der gesammten Staatsordnung hervor gebildet. Der römische Staat ist nichts, als die zwangsweise Form für den von eigenmächtiger Licenz geschaffenen Begriff der Ungleichheit in schicksalgebundener Hingebung an den selbstgemachten Staatsbegriff, der ganze Staat ist nur die erweiterte Stadt mit monotoner Nachbildung in den verändertsten Verhältnissen. Es ist die naturwidrigste Vergötterung dieser weltverschlingenden gewaltgefügten Einheit, mit dem Gepräge eines colossalen Verstandes und eines riesenhaften Willens, Roma, die starke, ist ein beherrschendes Kriegslager nach aussen und im Innern, eine fest gegliederte Eroberungsmacht, daher aristokratisch vom Beginn bis zum Tod dieses Staatsprincips, mit großem, praktischen Verstand und einem sicher greifenden Staatsinstinct, mit abstractem Cultus für eine mechanisch einhaltende, und alles Selbstständige niederwerfenden politische Kraft.

Ganz anders, weil lebendig und organisch, gestaltete sich der teutsche Staat. Zwischen die natürliche und die göttliche Ordnung in die Mitte gestellt, vermittelt er in ruhiger Bildung diese

beiden Ordnungen, anerkennt die natürliche Grundlage als eine rechtmäßige, und sucht für alle seine Stiftungen die Weihe des göttlichen Reiches, in welchem alles Oertliche als ein Geschichtliches seine Stellung und seine Würdigung im Großen findet.

Es erscheint im teutschen Staat durchaus nicht die universelle Absorption der römischen Staatsform, sondern die Selbstentwicklung des Individuellen, welches sich aber einer höhern organischen Einheit in williger Resignation unterordnet. Es verläuft hier durchaus der der römischen Staatsbildung entgegengesetzte Proceß der staatlichen Formation. Hier bildet sich freiwillig das Einzelne der höhern Einheit zu, während in dem römischen Staat die absolute mechanische Einheit alles Einzelne sich gewaltthätig unterwirft. Eben deßwegen streben auch auf dem Boden des germanischen Staates die individuellen politischen Elemente, sich in einer so verwandten Enge zusammen zu halten, daß keine in ihrer Weite zu entfremdete und entfremdende Einheit entstehen mag: selbst wo diese begründet werden könnte, wird es nicht versucht, wohl aber die schon durchgeführte größere Einheit theilweise wieder gelöst, nur um eine nähere, verwandtere, väterlich häusliche Regierung zu erhalten. So theilt Karl, der Große, welcher seine ganze Kraft an die Gründung der Einheit seines Reichs gesetzt hatte, dennoch in seinem Testament sein einheitliches Reich unter seine Söhne, mit scharfer Hervorhebung der Zusammengehörigkeit der Theile und der darauf haftenden Gesammtpflicht, wie diese Urkunde den Kaiser sagen läßt: „Non ut confuse atque inordinate, aut sub totius regni dominatione, jurgii controversiam eis relinquamus, sed trina partitione *totum regni corpus* dividentes,“ worauf dann der Kaiser seinen Söhnen einschärft: „Super omnia autem jubemus atque praecipimus, ut ipsi tres fratres curam et defensionem Ecclesiae sancti Petri simul suscipiant, sicut quondam ab avo nostro Karolo,

et beatae memoriae genitore nostro Pippino rege, et a nobis postea suscepta est."

Wie sehr dieser Trieb einer engern Wahlverwandtschaft in der germanischen Staatsbildung vorwaltete, hat die rasche Entstehung des vereinzelnden Feudalismus gezeigt, welcher die Karolingische Reichseinheit innerlich so mächtig zersetzt hat. Das verwandte Einzelne der Socialität band sich in einen reichen Kranz von Genossenschaften und körperschaftlichen Gebilden, welche, jedes mit einer materiellen Grundlage und einem geistigen Princip, sich dann in historischer Lebenskraft und Reichhaltigkeit auf dem Boden der natürlichen Grundlage ihrem höhern Princip zu entwickelten, und zu ihrem friedlichen Bestand eine höhere Einheit als eine Recht und Billigkeit schiedsrichterlich vermittelnde Macht forderten: daher stammt auch die Congenialität des christlich-germanischen Staatswesens mit der monarchischen Regierungsform, welche dann die republikanische Richtung des vorwaltenden körperschaftlichen Bestandtheils des Staates als untergeordnetes Moment in seine Gliederung aufnahm.

Der christlich-germanische Herrscher war aber einerseits der Vertreter der stammverwandten Einheit, andererseits und vorzüglich aber der Repräsentant und Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, da Gott ihn zu seinem Vertreter bestellt und als solchen begnadet hat: der König war aber auch in anderer Beziehung ein Stellvertreter Gottes, da er neben dem Recht, wie ein Träger der göttlichen Erhaltung, den Staat zu einer stets reinern Anstalt christlicher Ordnung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, Güter und Interessen umzubilden, und zu einer höhern civilisirten Lebenseinrichtung und Sittenbildung emporzuführen berufen ist.

So hatte der christlich-germanische Herrscher von Gott seine Macht, sein Herrscheramt und seine Pflicht, seine Vertretung Gottes war eine mittelbare, wie die Kirche unmittelbar die Vertreterin Gottes war. In dieser einen Vertretung

im verschiedenen Kreise und in verschiedener Beziehung ist auch die Stellung der beiden repräsentativen Mächte eine organisch bestimmte, mit klarer Grenze, die auch, so lange beide Mächte in rein christlicher Gesinnung handelten, mit dem sichersten Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit und Freiheit eingehalten wurde.

Mit dieser Repräsentation der göttlichen Gerechtigkeit im gesammten irdischen Leben ist aber zugleich auch die Verantwortlichkeit des Herrschers gegen Gott und die Ablegung seiner Rechenschaft vor dem göttlichen Richterstuhl verbunden, und da diese Verantwortlichkeit stets gegen den Verleiher der Macht besteht, so war im christlich-germanischen Staat, der auf diesem Glauben beruht, jede Macht eigentlich nur eine Pflicht, ein Beruf im Dienste der göttlichen Weltregierung. Daher war auch diese glaubensstarke Ergebenheit an den von Gott zugeschiedenen Beruf die innerste Seele des christlichen Staats, welche den Herrscher, wie den niedersten Unterthanen durchdrang.

Eben weil die Repräsentation von oben kam, nicht aber, wie unsere glaubenslose Zeit meistens wähnt, von unten, so mußte, wie die kirchliche Stellvertretung Gottes, des Ewigen und Einen, zu einer einigen und allgemeinen Kirche führte, welche die einzelnen Kirchen mit abwärts sich schmälerndem Sprengel in ihren Schoos aufnahm, über den einzelnen Reichen ein irdisches Gesammtreich stehen, welches aber im christlich-germanischen Völkerleben nur christliche Staaten als Glieder aufnehmen konnte. Dieses Gesammtreich war das abendländische Kaiserthum, beigeordnet der großen Gesammtkirche. Es bildet so die große Völkerordnung des Mittelalters, zumal als Garantie des Völkerrechts.

Auch hier stellt sich der durchgreifende Gegensatz mit der heidnisch-römischen Völkerordnung dar. Das Eroberungs- und Unterdrückungsprincip, welches allen Verkehr der Römer mit andern Völkern bestimmte, hatte die erste Grundlage des Völkerrechts, die Anerkennung der recht-

lichen Selbstständigkeit eines Volkes von sich abgewiesen. Dieses weltverschlingende Rom, eine starkgefügte Eroberungsanstalt, hatte, erfüllt mit dieser Verhöhnung des Rechtes, in diesem riesenartigen Kampf die Erde zur Stätte seiner monotonen Herrschaft geschaffen, auf der es, ein kettenbringender Herrscher, unter den Völkersklaven wie in einer weltgeschichtlichen Wüste stand. Vergebens hatte der achäische Bund und der große Mithridates dieses Joch zu brechen gerungen: Rom sollte, in dem Weltverbrechen des Völkermordes fortwüthend, als das Beispiel eines unermeßlichen Weltverderbens in sich zusammenbrechen.

Ganz anders stellt sich die Völkerordnung des christlichen abendländischen Kaiserreichs dar. Es ist die unter allen und für alle christliche gesitteten Staaten und Völker auf die christliche Gesinnung gegründete Schutzherrschaft gegen von außen her drohende barbarische Eroberung und innere Anarchie. Es herrscht darin durchaus nicht der Typus eines einzelnen Volkes, welcher den andern Völkern aufgedrungen werden soll. Diese Ordnung läßt jedem Volk seine eigenthümliche Stellung und Nationalität. Nur muß seine Gesinnung eine christliche seyn, um in dem christlichen Völkerverein ein Glied sein zu können.

Die Form dieses Völkervereins ist ganz nach der Forderung des christlichen Staatsprincips angelegt: an der Spitze des Bundes steht ein monarchisches, aber gewähltes Haupt, da die einherrschaftliche Form die grundgelegte Einheit in fester einiger Gesinnung verbürgt: die Einrichtung des Bundes und die Beiordnung seiner Mitglieder sind aber republikanisch, da dieses alle gesitteten Völker schirmende Weltreich alle christlichen Staaten mit dem abweichendsten Verfassungswesen und der verschiedensten Regierungsform aufnahm, jedes Reich in seiner geschichtlichen Integrität und Form belassend. In dem großen, weiten Kreise dieses christlichen Weltreiches sammelten sich drei Gruppen von Staaten, eine monarchische, angelehnt an die vier großen National-

herzogthümer, eine aristokratische, die geistlichen Wahlfürstenthümer umschließend, endlich in den später eintretenden freien Städten des Reichs eine demokratische Gruppe.

Alle diese Elemente band aber die Einheit der christlichen Gesinnung. Wie das christlich-germanische Staatsprincip eine politische Dynamik oder gar einen staatlichen Absolutismus verwirft, so auch das christlich-germanische Völkerrecht. Kaum war daher diese christliche Gesinnung gegen das Ende des Mittelalters hin gewichen, und das Vertrauen auf die sie pflegende Kirche getrübt, so sehen wir als das Princip des Völkerrechts das rohste mechanische Gleichgewichtssystem und später die allgemeine republikanische Staatengleichheit ohne Principat hervortreten, in welcher ik unserer Zeit eine Art völkerrechtlicher Aristokratie als eine europäische Pentarchie mit schwankendem, von der diplomatischen Selbstsucht immer wieder gestörtem System sich erhob, welcher die heilige Allianz vergebens eine christliche Gesinnung zur Grundlage zu geben strebte, weil bei der kirchlichen Trennung der Stifter diese Einheit nur eine künstlich abstrahirte war. Alle diese völkerrechtlichen Principien haben sich als ungenügende Surrogate der mittelalterlichen, zuletzt von der Religion bestimmten und geleiteten Völkerordnung erwiesen. Die teutsche Nation, welche sich als die weltliche Trägerin dieses völkerrechtlichen Schiedsrichteramtes darstellte, wie der Papst als kirchlichen Träger desselben, übernahm diesen Beruf nicht mit dem Stolz einer leeren Eigenmacht, sondern in der mit dem Bewußtsein der tüchtigen Macht verbundenen Demuth und Hingebung an die göttliche Weltordnung. Wie Alles in jener Zeit den Charakter einer christlichen Bestimmung an sich trug, so erscheint, wie der Papst als Schirmer der höchsten Friedensordnung, der Kaiser als ein Dienstmann des göttlichen Reichs auf Erden, nicht mit der Tendenz einer selbstsüchtigen Eigenmacht, sondern mit dem Bewußtsein einer großen Pflicht und dem Gefühl der Uebernahme einer schweren Bürde für sich und seine Nation, als der leitende und rettende Mittel-

punkt der europäischen Gesittung zu gelten, einer Last, aus deren rühmlicher Tragung ihm ein bloß persönlicher Ruhm erwuchs.

Das Festhalten dieser auf einer heiligen und treuen Gesinnung beruhenden Ordnung der Christenheit gab dem Reiche eine solche innerlich getragene, zusammenschließende Kraft, daß es bei vielfacher Schwäche der äußerlichen Fügung nicht nur die äußern Stürme der normannischen und magyarischen Invasionen, und selbst die neue Völkerwanderung des Islam's und der Mongolen bewältigte, sondern die unbedingte Anarchie und politische Zersplitterung selbst im Innern verhütete.

Solchen weltgeschichtlichen Umstürzen mit ihren weltverwüstenden Wirkungen setzte das christliche Gesammtreich die auf der christlichen Gesinnung ruhende innere Kraft einer göttlich geleiteten Ordnung und die dadurch begeisterte Heldenmüthigkeit, und der Kaiser in seinem Kampf gegen diese wüsten Mächte seine Hingebung an die Pflicht der Schirmung der Weltgerechtigkeit entgegen, und der Sieg ward stets dem sich dem göttlichen Werk weihenden christlichen Hochgefühl gegenüber der wüsten Herrschaft der absoluten sinnlichen Usurpation.

Alles dieses wirkte die tief gläubige, dem Einwirken der göttlichen Vorsehung auch in dem Leben der Völker vertrauende christliche Gesinnung der Zeit, und da der Kaiser das Schwert der Gerechtigkeit im irdischen Leben trug, so fühlte er sich in seinem Kreise so sicher als der Träger eines göttlichen Amtes, als der Papst in seiner unmittelbaren Vertretung des göttlichen Reiches auf Erden. Zwischen den Berufen der Würdeträger dieses christlichen Doppelreiches war so wenig ein innerer Gegensatz, daß sie vielmehr in Ursprung, Fortgang, Wirkungsart und Ziel eine durchgehende Analogie offenbaren, und sich daher auch in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung eine lebendige Wechselabhängigkeit und gegenseitige Nachbildung darstellen.

Wie der Papst in sich das Gemeinleben der großen Ge-

sammtheit der Gläubigen als ein bewußtes und objectiv wirksames vermittelt, und dasselbe gefördert und vergeistigt an die Glieder der Gesammtkirche zurückgiebt, wie er eine freie lebendige Geistesbeziehung in der Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes, und des öffentlichen christlichen Wandels und der heiligen Sitte vollführt, und dem großen geistigen Organismus der Kirche ein höchstes erkennendes und heilig wollendes Haupt giebt, so vermittelt der Kaiser das große Gesammtleben der socialen Individualitäten der die Glieder des Reichs bildenden Einzelstaaten, giebt dem nationalen Bewußtseyn und Willen einen äußern objectiven Ausdruck, der einheitlichen Reichsgewalt die Lebendigkeit und Empfänglichkeit für die Eigenheit der einzelnen Staaten, und vermittelt so das Interesse der Einheit mit der Schutzbedürftigkeit der einzelnen politischen Glieder.

Beide, die christliche Kirche und das christliche Kaiserthum, stammen aus Einem heiligen Grunde, beider Erscheinungsformen sind nicht von außen her entstanden, sondern von innen heraus für eine verwandte, wenn auch nicht für die gleiche gesellschaftliche Wirksamkeit erwachsen, und haben Jahrhunderte hindurch nach der Verkörperung der innern, geistigen Einheit, die eine im Glauben, die andere im Gesetz für die irdische Gesellschaftsordnung gerungen.

Beide, die christliche Kirche und das christliche Kaiserthum haben als ihre wesentliche Gestalt einen Universalismus mit innerer organischer Gliederung angestrebt, um in beiderlei Gebiet ein Abbild des christlichen Reiches zu versichtbaren. Und es war ein hehres weltgeschichtliches und praktisch höchst erfolgreiches Schauspiel, so viele Millionen von Menschen, wie durch Einen kirchlichen Geist, so durch einen Gemeinwillen, ein Gesammtgesetz und eine Gesammtkraft geeinigt, in einem Gesammtzuge dem Gesammtziele entgegen wallen zu sehen. Es war eine begeisternde Anschauung, den säulenwaldigen und hallenreichen Dom des christlichen Kaiserthums in den himmelanragenden sternenbesäeten Dom der

christlichen Kirche hineingestellt und die Versichtbarung der für die Herrschaft des gemeinen Rechts und der gesammtheitlichen Ordnung im Gesetz unter die Sanction der Kirche niedergelegt zu sehen.

So sehr aber das Mittelalter beide Gewalten, die päpstliche und die königliche, als Stellvertreterinnen Gottes betrachtete, so sicher unterschied es nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch beide Gewalten. Ein Kanon des im Jahr 629 in Paris gehaltenen Concils, der auch in die Capitularien aufgenommen wurde, sagt ausdrücklich: „Principaliter itaque *totius sanctae Dei Ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem*, sicut a sanctis Patribus traditum accepimus, *divisum esse novimus.* De qua re Gelasius, Romanae Sedis venerabilis episcopus, ad Anastasium imperatorem ita scribit: *Duo sunt quippe, inquit, Imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam, pro ipsis regibus hominum, in divino reddituri sunt examine rationem.*“

Als unmittelbare Vertreterin der göttlichen Ordnung forderte die Kirche von den Königen jener Zeit die treueste Verwaltung des Herrscheramts im Geiste des Christenthums, und zwar nicht bloß in einer allgemeinen Formel, sondern eingehend auf die einzelnen Beziehungen der Regierung.

Als Lothar auf einem von seinen Brüdern Karl, dem Kahlen, und Ludwig, im Jahr 842 gegen ihn zu Aachen versammelten Concil abgesetzt worden war, so knüpften die Bischöfe die Einsetzung derselben in dessen Besitzungen an ihr Versprechen, nach Gottes Willen und nicht nach der Willkür des entsetzten Bruders zu regieren.

„Verum tamen, sagt hierüber Nithard, haud quaquam illis hanc licentiam dedere (regendi regni), donec palam illos percontati sunt, utrum illud *per vestigia fratris ejecti,*

an secundum Dei voluntatem regere voluissent. Respondentibus autem, in quantum nosse ac posse Deus illis concederet, *secundum suam voluntatem,* se et suos gubernare et regere velle, aiunt: *Et auctoritate divina, ut illud suscipiatis, et secundum Dei voluntatem illud regatis,* monemus, hortamur atque praecipimus."

Noch klarer tritt in dem abendländischen Kaiserthum das weltliche Christenreich neben dem geistlichen mit der verwandten Universalität des christlichen Geistes hervor. Bezeichnend drückt sich über das doppelte Anrecht zu diesem Reiche ein späteres Rechtsdenkmal aus, das die nationale Herrschaft wie einen Keim und Kern in der Fürstenwahl erst durch die päpstliche Weihe in den Charakter ihrer Allgemeinheit und Fülle eintreten läßt.

„Germani eligunt *regem (Romanorum)* ..... Quando ipse consecratur (et coronatur) et collocatur in solio Aquisgranensi, ex eorum voluntate qui ipsum elegere, *tunc accipit potestatem et nomen Regis. Quando autem Papa eum consecravit (coronavitque), tunc plenariam habet Imperii potestatem et nomen Imperatoris.*"

Dadurch, daß jede Gewalt auf Erden als eine Uebertragung und Hinterlage einer höhern und zuletzt der göttlichen Macht, und der irdische König nach dem Ausdruck eines spätern angelsächsischen Herrschers als ein *Vicarius summi Regis* galt, und eine Verantwortlichkeit des irdischen Herrschers gegen Gott und die Kirche, und zwar gegen diese in Betreff der religiösen Verpflichtung des Herrschers allseitig anerkannt war, war aber durchaus im Mittelalter noch keine Theokratie im eigentlichsten Sinne des Worts gesetzt, die im Gegentheile der christlichen Staatstheorie geradezu widerstreitet.

Nirgend hat das Christenthum die kirchliche und staatliche Ordnung mit einander verwechselt, und grenzenlos beide in einander treten lassen, sondern vielmehr beide auf die ausgesprochenste Weise unterschieden, und wenn es eine christliche

Vergeistigung des Staats, wie alles Lebens fordert, so ist damit keineswegs eine chaotische Zusammenwerfung beider Gesellschaftsgewalten beabsichtigt: im Gegentheil, um eine christliche Staatsordnung zu schaffen, muß ihr die religiöse Macht getrennt übergeordnet seyn, nicht um den Stab der weltlichen Herrschaft zu führen, sondern um das göttliche Gebot der letztern zu verkünden, und gläubig sie darnach zu richten. Die Herrschaft der Kirche und des Reichs und ihre Träger waren aber streng geschieden, und kein Kaiser hat diese Grenzen kräftiger gehütet, als jener, welcher zu dieser Doppelordnung des neuen Europa's in dem von ihm mitgestifteten Kaiserthum den Grund gelegt hat.

Wenn bald darauf Uebergriffe aus der einen Ordnung in die andere geschahen, so war es meistens die sittliche Noth, welche solches geboten: nicht mehr zur Heilung der in der Schwesterordnung eingetretenen Zerrüttung, als zu der von dieser her der eigenen Ordnung drohenden Schädigung geschahen diese Einmischungen der beigeordneten Gewalt, und so gewissermaßen als Nothwehr, die Anfangs auch nie in selbstischer Ueberhebung, sondern stets in der christlichen Gemeingesinnung und mit allgemeiner Zustimmung der Völker geübt wurde.

So sehen wir denn bald den Papst gewissenlose Könige richten und entthronen, bald den Kaiser unkirchliche Päpste entsetzen. Geschah dieses in christlicher Gesinnung und mit rechtlicher Forderung des einzelnen Falls, so war diese Uebung wechselseitiger Gerechtigkeit, zur Rettung der höchsten irdischen Ordnung übernommen, stets von den Völkern gebilligt und gepriesen worden, und als eine Heilung der gesellschaftlichen Zerrüttung demüthig und dankbar hingenommen. Als aber der Anspruch von der einen und der andern Seite nicht mehr auf den einzelnen Fall der Noth beschränkt ward, sondern in's Absolute fort und weiter trieb, da war es fürder nicht mehr die christliche Gesinnung, es war die gröbste Herrschsucht, die so Falsches und Verderbliches begann, und um so

verwerflicher, als es von den Hütern des christlichen Gesammtlebens geübt ward.

Damit drohte der neueren Welt jenes absolute Gesellschaftsprincip, welches, wie gezeigt, dem germanischen durchaus und allwegs entgegengesetzt ist, und als das heidnische von dem christlichen in lang umbildender Mühe überwunden worden war, jene wüste und unterschiedene Gewaltmischung vollführte, welche die staatliche Herrschaft und die kirchliche Leitung mit einander chaotisch versetzend, die ewige und eigentliche Quelle des Despotismus ist, und jene fanatische, jeder geschichtlichen Entwicklung feindliche, falsche, tyrannische Einheit erzeugt hat, die im Khalifat ein wahres Weltverbrechen geschaffen, und selbst im Mittelalter die christliche Entwicklung trümmerhaft durchsetzend, bald durch den kirchlichen, bald durch den staatlichen Absolutismus die christlich-germanische Ordnung auf längere Zeit im wechselndsten Angriff zerstört und gebrochen, und zuletzt Risse in den erhabenen Bau gezogen hat, welche auszuflicken die Gegenwart mit ihrem nutzsüchtigen, separatistischen Treiben erfolglos sich abmüht.

(Schluß folgt.)

Exegetisch-dogmatische Entwicklung der neutestamentalischen Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις.

Die Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις haben in dem neuen Testamente eine sehr wichtige Stellung, und es ist schon einem oberflächlichen Blicke klar, daß sie zu den Grundbegriffen der Lehre des Christenthums gehören. Namentlich sind sie Hauptbegriffe in den Redevorträgen des Herrn, so wie sie von dem Evangelisten Johannes berichtet werden. Die ζωή und ἀνάστασις wird als Frucht des Erlösungswerkes in Christo dargestellt; von ihm geht die ζωή

aus, von ihm wird sie gegeben und in ihm besteht sie; er ist der ζωοποιῶν, und, so wie der Vater, der ἐγείρων τοὺς νεκροὺς, die ἀνάστασις: er ist es aber auch, dem der Vater die κρίσις übergeben hat, die κρίσις, welche über ζωή und θάνατος der Menschen ewig entscheidet. Der Evangelist Johannes sagt am Ende seines Geschichtbuches, daß er diese Urkunde verfaßt habe, damit durch dieselbe die Menschen vermittelst des Glaubens die ζωή erlangen. Was ist nun die ζωή und ἀνάστασις, das Leben und die Auferstehung, und welches ist die rein christliche Bedeutung von κρίσις? — Diese Frage ist insbesondere in der neuesten Zeit, seit die Kritik mit der Exegese in Verbindung getreten und auf ihrem Wege und in ihrer Weise waltend eine Reihe neuer dogmatisch-historischer Resultate zum Vorscheine brachte, welche dem kirchlichen Glauben direkt entgegenstehen, höchst wichtig geworden und bedarf nun nicht allein in Rücksicht auf ältere verschiedene Auffassungen, sondern vorzugsweise in Beziehung auf neue Untersuchungen einer genauen Erörterung. Es handelt sich hier um Grunddogmen des Christenthums; der Glaube aller christlichen Confessionen soll in Beziehung auf dieselben nach diesen neuesten Untersuchungen ein irrthümlicher seyn. Indem hier mit Rücksicht auf die verschiedenen Erklärungen der fraglichen Begriffe eine neue Untersuchung unternommen wird, werden alle jene Stellen des N. T. ins Auge gefaßt, welche hierher gehören, d. i. alle diejenigen, welche die ζωή als eine Frucht der Erlösung darstellen, welche von Erweckung und Auferstehung der Todten und Gericht, von ἀνάστασις und κρίσις handeln, und es werden im Verlaufe der Untersuchung auch die wichtigsten insbesondere besprochen werden.

Ein Theil der Ausleger versteht unter ζωή schlechtweg Seligkeit, und zwar die Seligkeit der Frommen im künftigen Leben nach dem Tode, also seliges und zwar ewig seliges Leben im Jenseits. Die ἀνάστασις wird hier als die leibliche Auferstehung, die κρίσις

als das allgemeine Gericht des Menschensohnes am Ende der Zeiten aufgefaßt, und die ζωή nun als der glückliche Zustand der Frommen nach dem Tode, nach der Auferstehung und dem Gerichte erklärt. Die häufige Verbindung von ζωή mit αἰώνιος und die Zusammenstellung von ζωή mit ἀνάστασις, vergl. Matth. XIX., 16. Mark. XVI., 10. Luk. XVIII., 18. Joh. III., 16. 36. IV., 36. V., 24. VI., 27. 68. Röm. II., 7. VI., 22. 1. Tim. IV., 17. u. a. veranlaßte eine ausschließende Beziehung der ζωή auf das Jenseits, und aus dem Gegensatze von ζωή und ἀπώλεια, κολάσις αἰώνιος, πῦρ αἰώνιον und γέεννα, vergl. Matth. VII., 13. XVII., 8. 9. XXV, 46. Joh. VIII. 51. u. a. deduzirte man für ζωή den ausschließenden Begriff von Seligkeit. Die κρίσις wurde ausschließend als das Gericht am Ende der Zeiten erklärt, weil sie an vielen Stellen mit der ἀνάστασις in Verbindung steht und auf diese folgen soll; vergl. Joh. V., 28. 1. Thess. IV., 15. 16.

Dagegen ist zu erinnern, daß zwar an vielen Stellen, wo von der ζωή, namentlich in Verbinduug mit αἰώνιος die Rede ist, wo sie den Gläubigen und practisch Frommen verheißen wird, vorzugsweise eine Beziehung auf das Jenseits liegt; vergl. Matth. XIX., 17. 29. Röm. II., 7. Gal. VI., 9. Jak. I., 12. u. a. Zuweilen ist die Beziehung auf die Zeit nach diesem irdischen Leben auch bestimmt ausgesprochen; vergl. Mark. 10, 30 . . καὶ ἐν τῷ αἰῶνι ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον; Luk. XVIII., 30. 1. Tim. VI. 17. Dagegen heben andere Stellen die ausschließende Beziehung der ζωή auf die Zukunft geradezu auf, indem sie bestimmt aussagen, daß die ζωή für die Gläubigen schon jetzt beginne und mit den Glauben an Christus begonnen habe; Joh. V. 24: Ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, ὅτι ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν; vergl. Joh. V., 24. VI., 47. 53. 54. VIII., 12. u. a.

Darum kann die ζωή nicht ausschließend einen Zustand der Gläubigen in der Zukunft bedeuten, sie muß einen Zustand bedeuten, der in einer gewissen Weise für die Christen jetzt schon beginnt und vorhanden ist, und wenn in vielen Stellen eine bestimmte Beziehung auf die Zukunft liegt, so wird es sich in der Folge zeigen, daß die ζωή nach dem irdischen Tode eine Fortsetzung der ζωή der Gläubigfrommen im Diesseits und ihr vollendeter Zustand, d. i. das im wahren Sinne ist, was als Wesen der ζωή bezeichnet werden wird.

Was aber die Erklärung der ζωή als Seligkeit betrifft, so ist dieselbe einseitig; sie faßt das Wesen der ζωή nur von einer Seite, nämlich von der subjectiven auf, in welchem Sinne sie Selbstgenuß des Subjectes ist, welches dieselbe besitzt, und stellt so eine Beschaffenheit, welche freilich hier eine wesenhafte und nothwendig vorhandene ist, anstatt des Trägers dieser Eigenschaften heraus. Es wird sich in der Folge ergeben, daß ζωή nichts anderes als Leben, im wahren, ideellen Sinne bedeutet, welches als solches, als ideelles, als ein Menschenleben, das der göttlichen Idee von demselben entspricht, nothwendig auch ein seliges ist.

Was von der ausschließenden Beziehung der ζωή auf die Zukunft gesagt wurde, gilt auch von der κρίσις, dem Gerichte, das vom Gottes- und Menschensohne vollzogen wird. Zwar ist bestimmt von einem Gerichte die Rede, das erst am Ende der Zeiten nach der Auferstehung eintreten wird; vergl. Matth. XII., 36. XXV., 31. ff. Röm. II., 16. u. a., aber die κρίσις, von welcher der Heiland namentlich im Evangelium des Johannes spricht, hat auch eine Beziehung auf das Diesseits; so wie vom Anfange der neuen Entwicklung des Geschlechtes der Logos mit demselben in Verbindung trat, Joh. I., 3. ff., so begann auch mit dieser Verbindung das Gericht desselben, und es war insbesondere sein persönliches Erscheinen im Geschlechte, seine Menschwerdung eine Periode des Gerichtes für dasselbe; Joh. 3, 13. 19: ὁ πιστεύων

εἰς αὐτὸν, οὐ κρίνεται. ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα; der heilige Geist aber, den der Heiland zu schicken versprochen und gesandt hat, der ihn im Geschlechte geistig vertritt, richtet fort und fort im Innern des Menschen; vergl. Joh. XVI., 8—11.

Es ist also von einem doppelten Gerichte die Rede, das aber, wie sich später zeigen wird, dem Wesen nach dasselbe ist, insofern beide gleich allgemein sind, von demselben Richter vollzogen werden und über dasselbe Object entscheiden; aber das eine gehört diesem Leben, das andere dem künftigen an; das eine ist mehr ein inneres, das andere ein äußeres, ersteres wird der Mensch vorzugsweise inne in seinem Gewissen, das andere vollzieht der Gottessohn als verherrlichter Menschensohn am Ende der Zeiten.

Ein anderer Theil der Ausleger sucht für sämmtliche Stellen, wo in den Reden des Heilandes von der ζωή, ἀνάστασις, κρίσις und verwandten Ausdrücken die Rede ist, ein geistiges Verständniß, wobei eine directe Beziehung auf das physische Leben des Menschen in Verbindung mit dem Geiste ausgeschlossen bleibt. Der θάνατος, welcher durch die Sünde in die Welt kam, Röm. V., 12. 1. Cor. XV., 21. u. a., ist ihnen nichts anderes, als der Zustand der Unwissenheit, geistigen Passivität und der damit verbundenen Unseligkeit; Christus ist ihnen nur das Licht der Welt, das durch Lehre und Beispiel die Menschen erleuchtet und erwärmt, d. i. ihnen die Wahrheit lehrt und sie zum Leben nach wahrer Erkenntniß aufrichtet; darin besteht die Erlösung, welche ist eine Befreiung von Unwissenheit und Sünde; dadurch ist Christus der ἐγείρων τοὺς νεκροὺς und ζωοποιῶν, der geistige Erwärmer und Beleber; das geistige Erwachen und Erwachtseyn selbst

ist die ἀνάστασις und ζωή; Joh. V., 31. VI., 68. XIV. 6. u. a. Die κρίσις ist nach der Erklärung dieser Exegeten entweder nur ein inneres Gericht, das der Mensch selbst über sich vollzieht, oder es ist das Urtheil, welches der Heiland in seiner irdischen Erscheinung als erleuchteter Herzenskenner über die Menschen, über ihren Glauben und Unglauben, über ihre moralische Würde fällt.

Wenn diese Erklärung sich eine geistige nennt, so muß vor Allem auf einen Doppelsinn und Mißbrauch dieses Wortes aufmerksam gemacht werden, welcher nicht selten obwaltet. Während nämlich im wahren Sinne bei diesen und ähnlichen Stellen jenes Verständniß darum ein geistiges genannt werden könnte, weil das Object der Erkenntniß als ein geistiges aufgefaßt wird, im Gegensatze zu einem Verständnisse, welches nebst den geistigen Begriffen oder Ideen auch Naturbegriffe enthält, so wird sehr oft bei jener Benennung das Objective und Subjective vermischt und verwechselt, so daß der Name einer geistigen Erklärung Ehrenname wird und die Exegese des erleuchteten klaren Geistes oder des πνευματικός bezeichnet, während man sich unter einer Exegese, welche die physischen Begriffe und solche, welche sich auf das Naturleben des Menschen in der Erlösungslehre überhaupt beziehen, nicht aufhebt, eine geistig befangene, irrthümliche Erklärung, die das ψυχικός oder σαρκικός zu denken pflegt.

Während man also einerseits die geistige Erklärung preisen hört als eine geistvolle, so wird andrerseits verächtlich von einer sarkischen Schrifterklärung gesprochen; der Exegete, welcher nicht allenthalben geistige Objecte in den heil. Schriften findet, ist subjectiv ungeistig, geistig befangen, respective geistlos. Wendet man diese Vermischung der Begriffe auch auf andere Wissenschaften an, so giebt es z. B. im ganzen Gebiete der Naturwissenschaften kein geistiges Verständniß, weil die Objecte der Erkenntniß hier überall Naturgegenstände sind. Wir wollen die Begriffe fixiren und eine

geistige Erklärung solche nennen, in welcher der nach Wahrheit forschende Geist in der Auffassung eines Erkenntnißobjectes sich als Erkenntnisprincip in einem bestimmten Falle factisch erwiesen, also die Wahrheit gefunden hat, gleichviel, ob das Object der Erkenntniß Geist oder Naturgegenstand ist, während eine Exegese, die nur geistige Erkenntnißobjecte zu Tage fördert, eine vergeistigende genannt werden möge.

Doch handelt es sich hier nicht um Bestimmung und Berichtigung von Begriffen; man mag die Schrifterklärung so oder anders nennen, wenn ihre Resultate nur wahre sind, d. i. den wahren Sinn der heiligen Schriften herausstellen.

Es ist aber gewiß, und es wird sich später, wenn die in Frage stehenden Begriffe biblisch entwickelt werden, mit Klarheit herausstellen, daß bei dieser vergeistigenden Exegese ein subjectiver Standpunkt vorherrscht und subjective Vorstellungen in die heiligen Urkunden hineingetragen werden. Der Exegete hat sich vor einer gründlichen Untersuchung der heil. Urkunden eine philosophische Idee von Erlösung des Menschengeschlechts, Gericht und ewigen Leben gebildet, und weil er der Ansicht ist, daß sein Gedanke der Universalgedanke aller Denkenden ist, so ist der Schluß schon gemacht, daß Christus und die Apostel nicht anders gedacht haben konnten, als er selbst; er sucht und findet daher überall seine subjectiven Ideen, wenn es ihn zuweilen auch Mühe kostet, entgegenstehende Hindernisse zu beseitigen.

Es wird gegen diese vergeistigende Exegese hier vorerst nur bemerkt, daß es außer allem Zweifel liegt und von vorurtheilsfreien Schrifterklärern, namentlich von solchen, welche den Zusammenhang des A. und N. T. anerkennen, nicht mehr bestritten wird, daß der Apostel Paulus an den genannten Stellen der Br. an die Röm. und Cor. von dem physischen Tode spreche, und daraus wird zum Theile die ζωή, welche die Frucht des Erlösungswerkes ist, ihre nähere Bestimmung erhalten. Als Gegensatz vom wirklichen Tode ergiebt sich der Begriff des Lebens als Daseyn, als Existenz. Wenn

aber Christus den Juden, welche um ihn sind, das Leben verheißt — ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωήν — wenn also solche, welche im Leben sind, das Leben erst erhalten sollen und zwar sogleich, nicht erst in der Zukunft, nach dem Tode, so kann der Begriff von Leben als Daseyn im Gegensatze zum physischen Tode nicht mehr vorwalten; es muß von einer Restauration des vorhandenen Lebens die Rede seyn und es ist klar, daß Christus in dieser Beziehung unter ζωή das Leben im Reiche Gottes, das er zu stiften gekommen ist und welches auch schon vor seinem äußern Erscheinen in der Menschheit in einer gewissen Weise bestehen sollte, Joh. 1., 12, verstanden wissen will. Die ζωή aber als restaurirtes Leben besteht nicht blos in einer geistigen Erhebung, d. i. in einer gewissen Erleuchtung und Stärkung des Menschengeistes; denn geistige Blindheit und Passivität macht noch nicht das Wesen des unerlösten Zustandes aus. Das Leben außer der freien Verbindung mit Christus ist ein schuldbelastetes, und von dieser Schuld kann sich der Mensch nicht selbst befreien; es fehlt dem Menschen die lebendige Verbindung mit Gott durch den heil. Geist, so wie diese von Anfang Statt fand und die Physis, der Naturantheil des Menschen bedarf nicht allein einer negativen Restauration, einer Ueberwindung und Zügelung durch den Geist; Christus verlangt, so wie eine geistige Vereinigung mit ihm durch den heil. Geist, auch ein Eingehen und Aufnehmen seines leiblichen Daseyns und behauptet ausdrücklich und wiederholt, daß der das Leben nicht habe, wer nicht in diese Einigung trete; Joh. VI., 53: ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. (Die Auffassung dieser Stelle in dem Sinne, in welche sie hier verwendet wird, erhält unten ihre Rechtfertigung.) Ohne daß jene Schuld hinweggenommen, die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott durch Gottes Geist wieder hergestellt und die ideelle, ursprüngliche Einheit des Geistes und der

Physis im Menschen nicht zu Stande gekommen ist, ist das Menschenleben nicht restaurirt; es ist das Leben in der Idee, das Leben, so wie es vor dem Sündenfalle bestand, nicht vorhanden. Wenn man sich aber bemüht, die ἀνάστασις τῶν νεκρῶν rein geistig aufzufassen, geleitet von dem subjectiven Gedanken, daß eine leibliche Auferstehung oder Wiedervereinigung des Geistes mit dem physischen Naturantheile des Menschen unmöglich sey, so giebt man überhaupt ein Mißverständniß über die Idee des Menschen zu verstehen. Man erkennt an, daß in der Verheißung der ζωὴ αἰώνιος das ewige Leben des Menschen ausgesprochen sey; dagegen findet man eine Wiedervereinigung von Leib und Geist für unmöglich und will sie deßhalb aus den heil. Schriften hinwegeregisiren. Allein man bedenke, daß der Mensch eben so wenig nur Geisteswesen, als Naturwesen, sondern Synthese von Geist und Natur ist, daß also, wenn der Mensch überhaupt fortleben soll als Mensch, er als Synthese von Geist und Natur, als Doppelwesen fortleben wird, und wenn auch der Tod dieses Fortleben unterbricht, so muß doch aus der Idee des Menschen die Wiedervereinigung von Geist und Physis in der Auferstehung des Fleisches erklärlich werden.

Es wird aber auch bei dieser Exegese den Worten des Heilandes, aus welchem man die Lehre der Auferstehung des Fleisches entfernen will, große Gewalt angethan und aller innerer Zusammenhang zwischen den Büchern des A. u. N. T. aufgehoben. In dem Redevortrage des Herrn Joh. V., 21 ff. ist allerdings von einer Auferweckung die Rede, welche mit seinem Auftreten vor sich gehen sollte, denn der Herr spricht dort nicht allein von der Zukunft, er sagt V. 25: καὶ νῦν ἐστιν (ὥρα), ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται. Aber wenn er V. 28 fortfährt mit den Worten: μὴ θαυμάζετε τοῦτο ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται κ. πλ., so kann dieß nicht mehr auf

die Gegenwart bezogen werden, auf eine Neubelebung durch Lehre und Beispiel zur Erleuchtung und Stärkung des geistigen Lebens. Der Heiland spricht von einer doppelten Sache; von einer Begebenheit, die in der Zukunft liegt — *ἔρχεται ὥρα* — und von einer Sache, die der Gegenwart angehört — *καὶ νῦν ἐστιν* —; den Juden, welche die leibliche Auferweckung der leiblich Todten mit dem Auftreten des Messias erwarteten, gibt er zu verstehen, daß der Messias allerdings jetzt schon Todtenerwecker sey, daß aber diese jetzige Auferweckung sich auf das innere Leben beziehe; da sie sich nun wundern, daß ihr Messiasglaube in Rücksicht auf Erweckung der leiblich Todten falsch und irrthümlich seyn soll, so versichert er ihnen, daß auch die von ihnen erwartete leibliche Erweckung eintreten werde, aber nicht jetzt, sondern in der Zukunft — *ἔρχεται ὥρα* — und daß dieselbe allgemein seyn werde — *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* — nicht bloß sich auf die frommen Israeliten beziehe, wie Einige unter ihnen glaubten. Es wäre für ein geistiges Verständniß auch ein Tropus anzunehmen, der seinesgleichen in den heil. Schriften nicht findet, wenn man die Worte: *οἱ ἐν μνημείοις* im bildlichen Sinne auffaßte. Eben so wenig lassen sich die Ausdrücke: *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* und *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, vergl. Joh. **VI.** 40. 44. 47. 53. und a. identifiziren; der Gläubige hat schon jetzt die *ζωή*, aber die *ἀνάστασις* wird durch das tempus fut. und den Beisatz: *ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* in die Zukunft versetzt. Es ist aber endlich auch die leibliche Auferstehung am Ende der Zeiten in andern Stellen des A. und N. T. deutlich und bestimmt ausgesprochen; vergl. Daniel **XII.**, 2 ורבים מישני אדמת-עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה להרפות לדראון עולם׃ vergl. 1 Cor. **XV.**, 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* 1 Thess. **IV.**, 16.

Eben so wenig kann die *κρίσις*, welche der Heiland verkündet, ausschließend als ein Gericht aufgefaßt werden, das in dem Diesseits, innerlich, im Geiste vollzogen

wird, oder als das Urtheil des Heilandes während seines irdischen Lebens über die Juden. Es spricht zwar der Heiland, wie schon oben bemerkt wurde, von einem Gerichte der Gegenwart und es wird sich in der Folge zeigen, daß der Logos in den Menschen seit dem ersten Sündenfalle Richter ist, das Gericht des Logos von diesem Zeitpunkte an in alle Zukunft innerlich über den Menschen besteht; aber von diesem Gerichte ist ein anderes am Ende der Zeiten genau zu unterscheiden, auf welches auch im Evangelium Johannis hingewiesen wird, wo man es keineswegs finden will. Joh. III., 18. 19 ff. scheint zwar dahin zu sprechen, daß der Heiland überhaupt nur von einem gegenwärtigen Gerichte rede, denn das Gericht beginnt und wird vollzogen, heißt es an jener Stelle, mit dem Glauben oder Unglauben: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται. ὁ δέ μη πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ κ. π. λ.* vergl. V., 24. XII., 31. Aber es wird die *κρίσις* auch mit der *ἀνάςτασις* verbunden, vergl. V., 29 und es spricht Christus von einem künftigen Anklagen beim Vater, welchem der Gedanke von einem künftigen Gerichte zum Grunde liegt; Joh. V., 45: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν, Μωσῆς, εἰς ὃν ἠλπίκατε;* und ganz bestimmt redet er von einem künftigen Gerichte am jüngsten Tage XII., 48: *ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα.* Es ist ferner das letzte Gericht in andern Büchern der heil. Schrift, welche mit dem Evangelium des Johannes in einem innern Zusammenhange stehen, mit klaren Worten vorgetragen; vergl. Matth. XII., 36. XIII., 41. 49. XV., 31. 42. Röm. II., 16. XIV., 10. 1 Cor. XV. 2 Cor. V., 10. 1 Theff. I., 7. II., 1 und a. Eine solche Deutung also von *κρίσις*, welche eine Beziehung auf die Zukunft, auf die Zeit nach der Auferweckung der Todten ausschließt, ist vollkommen unzuläßig; es wird, wie bemerkt wurde, in der heil. Schrift ein doppeltes Gericht ge-

lehrt, ein Gericht, das den Logos im Innern des Menschen fort und fort vollzieht, das mit seiner Erscheinung auch schon äußerlich geworden und ein Gericht am Ende der Zeiten, das der Heiland als verherrlichter Menschensohn vollzieht, dem als solchem das Richteramt zukömmt: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν ἀυτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί. Joh. V., 27.

Eine dritte Klasse von Exegeten gehen mit der Deutung derjenigen Stellen des Evangeliums Johannes, welche auf die Auferstehung der Todten und ein künftiges Gericht bezogen wurden, redlicher zu Werke, sie verfahren nicht so gewaltsam mit ihnen, um einen Sinn herauszufinden, welcher nicht in denselben enthalten ist; aber sie verbinden mit der Exegese eine Kritik, welche seit der Zeit auf die heil. Schriften angewendet wurde, als das göttliche Ansehen derselben bestritten zu werden anfing. Man ist nämlich der Ansicht, daß die heil. Schriften des N. T. auch in wesentlichen Dingen eine Mischung der reinen Lehre Christi mit jüdischen Volksmeinungen, respektive Volksirrthümern enthalte, daß die Verfasser dieser Schriften auch damals noch, als sie dieselben niederschrieben, die Lehre ihres Meisters nicht verstanden und bei diesem Mißverständnisse jenen ihre aus dem Judenthume mitgebrachten falschen religiösen Meinungen beimischten, so daß ihre Schriften nun sich gegenseitig fremde, zum Theile widersprechende Bestandtheile enthalten; dies wird vorzüglich in Bezug auf die Lehre von der Auferstehung, dem Gerichte und ewigen Leben behauptet. Namentlich sucht Gfrörer, in seiner „Geschichte des Urchristenthums, Stuttgart 1838“ diese Ansicht zu begründen; er hat sich zur Aufgabe gemacht, die Wahrheit der historischen Urkunden des N. T. mit ihrem Lehrinhalte von den irrthümlichen jüdischen Volksmeinungen und fremdartigen Zusätzen zu sondern, und während seine endlichen Resultate in mancher Beziehung für den christlichen Glauben eine große Stütze sind, indem er wenigstens die historische Wahrheit mancher evan-

gelischen Erzählungen mit apodictischer Wahrheit erweiset, während sie vor Kurzem durch eine mißlungene Kritik in das Gebiet der Dichtung gezogen wurden, so setzt er anderseits durch seine historische Erklärung der christlichen Urkunden und durch seine Erklärung und Beurtheilung der in denselben enthaltenen Lehren und Thatsachen an die Stelle des kirchlichen Glaubens einen Rationalismus, welcher jenen im Wesen aufhebt. Für ihn hat die Philosophie nicht die geringste Bedeutung, nur was sich aus dem historischen Buchstaben erweisen läßt oder wofür dieser zu sprechen scheint, das ist für ihn maaßgebend; darum ist seine Arbeit eben so einseitig und mußte eben so auf Irrthümer führen, so wie die seines Vorgängers, welcher den historischen Boden fast ganz verlassen hat.

Gfrörer faßt in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand (siehe III. Hauptth. S. 45 ff.) den Glauben der Juden an Auferstehung und Gericht und namentlich die Messiasidee, welche sich in den jüdischen Schriften findet und unter den Juden zur Zeit Christi im Umlaufe war, ins Auge und sucht nun zu erweisen, daß diejenigen Stellen der Evangelien, welche eine künftige Auferstehung der Todten, ein künftiges Gericht und ein damit zusammenhängendes neues Leben lehren, ihre Quelle in den jüdischen Lehrmeinungen und dem jüdischen Volksglauben haben, daß die Verfasser der Evangelien ganz oder zum Theile von diesen Volksmeinungen beherrscht waren, während Christus eine vergeistigte Lehre von Erweckung, Gericht und Leben vortrug und jene Volksmeinungen vollkommen aufgehoben habe. Die drei ersten Evangelien, die nach seiner Ansicht unbekannten Verfassern angehören, sollen in dieser Beziehung durchgängig die jüdischen Volksmeinungen enthalten; nur zuweilen scheint ihm ein Funke der reinen christlichen Lehre zu leuchten; in dem Evangelium des Johannes aber, das er als das einzig echte erklärt, sollen die jüdischen Volksbegriffe vom Leben, Auferstehung und Gericht mit der reinen Christuslehre vermengt seyn; beide heben sich aber gegenseitig auf und es

soll aus dem Evangelium des Johannes klar hervorgehen, daß Christus jenen Volksglauben verklärt, d. i. vergeistiget habe. Man erwartete nämlich von dem Messias die Errichtung einer ewigen Herrschaft, Begründung eines ganz neuen Zustandes der Dinge, welchen man in der Sprache des Volkes jene Welt oder die neue Welt nannte. Mit dem Auftreten des Messias erwartete man die Auferweckung der Gerechten zum Genusse der glücklichen messianischen Herrschaft und Gericht über die Feinde Israels; zwischen diesem und dem allgemeinen Gerichte, an das alle Juden glaubten, ließen sie dann den Gesalbten eine gewisse Zeit, wahrscheinlich tausend Jahre herrschen. Alsdann folgt die allgemeine Auferstehung der Todten und das allgemeine Gericht. Gfrörer fährt nun (Th. III. S. 46. 47 ff.) so fort: Ohne die Frage zu lösen, ob die Propheten gegen den Wortsinn gedeutet werden müssen, oder ob sie die volle Wahrheit nicht geschaut, sucht er (Christus) jene allgemein verbreiteten Begriffe von ewiger Herrschaft, Himmelreich, Gericht, künftigen Welt zu vergeistigen, damit ihnen der politische Stachel genommen werde und bezieht sie allein in dieser vergeistigten Gestalt auf sich. In Betracht kommen hier Stellen wie Joh. III., 17. V., 24 zu vergleichen mit 1 Cor. III., 14. XI., 47 ev. VIII., 51. XI., 25. 26. XVII., 2. 3. Handgreiflich sey es, daß ihnen der Zweck zum Grunde liege, die volksthümlichen Begriffe vom Reiche Gottes, messianischen Herrschaft, Gericht über die Heiden, selbst Auferstehung zu verklären. Das ewige Leben hat für die Gläubigen schon jetzt begonnen: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμε ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον* und *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Es wird auch durch den körperlichen Tod nicht unterbrochen, denn dieser hat keine Gewalt mehr über die himmlische Frucht; daher: *ὁ πιστεύων κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται.* So wie das Leben für die Gläubigen, so hat auch das Gericht jetzt schon begonnen; daher: *ὁ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται κ. τ. λ.* Dasselbe ist nur eine geistige Erscheinung; die Ungläubigen haben sich selbst von den Kindern des Höchsten

ausgeschlossen. Darin aber besteht das Gericht Joh. III., 19: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἤ τὸ φῶς. Die Stelle XI., 25: εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις και ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἄν ἀποθάνῃ ζήσεται — erklärt unser Kritiker so: die körperliche Auferstehung, die ihr Juden erwartet, ist nichts, die wahre, gesunde besteht im Eingehen in mein Reich, im ewigen Leben. Das ewige Leben, das Christus bei Johannes an die Stelle des ewigen Himmelreiches setzt, besteht darin, daß die Seelen ewig in Gott ruhen, aber auch zugleich im Sohne des Höchsten, mit dessen Aufnahme für jeden Gläubigen jenes Leben beginne; daher die Sätze Joh. XV., 4 ff. bleibet in mir und ich in euch; vergl. XVII., 21.

Diese vergeistigten Ideen soll nun Johannes rein aus dem Munde des Herrn berichten, es gehören diese Gedanken Christo an, weil sie den Meinungen aller jüdischen Parteien, Palästinern, wie Alexandrinern, Mystikern, wie Pharisäern ferne liegen. Neben jener vergeistigten Umdeutung des gemeinen Messiasbegriffes bekenne aber der Evangelist auch zugleich die volksthümliche Ansicht. Die Ausdrücke: παρουσία, ἐσχάτη ὥρα, φανερωθῆναι gehören der gemeinen jüdischen Ansicht an und sind deßhalb sehr häufig bei der von der alten Lehre durchdrungenen Synoptikern. Sie enthalten den Satz: daß Christus erst in Zukunft, am jüngsten Tage, oder am Ende der Zeiten wieder erscheinen werde, um das Himmelreich aufzurichten und das Weltgericht zu halten über die Gottlosen. Diese Erwartung laufe aber schnurstracks der oben entwickelten Lehre entgegen, kraft welcher das Himmelreich nicht äußerlich sichtbar ist, nicht der Zukunft angehört und schon in den Geistern begonnen hat, kraft welcher zweitens auch schon das Gericht im Gange und der Teufel bereits verdammt ist. Beide, jüdische und vergeistigte Ansicht finden sich im Evangelium neben einander; Joh. VI., 39. 40: Τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαν-

τός με, ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ und ... ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Hier sollen zwei feindselige Größen verbunden seyn, die gemeine jüdische Lehre vom Messias, der am jüngsten Tage die Auferweckung der Todten bewerkstelligen soll und die Verklärung derselben durch Christus: ἀναστήσω αὐτὸν ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ und ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον. Ebenso verhalte es sich mit Joh. V., 24. 25 ff. V. 24 spreche die geistige Lehre aus: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται,. ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν; V. 25 bilde den Uebergang von der vergeistigten Lehre zu der gemeinen: ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστι, ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ἀκούσαντες ζήσονται. Ganz der Volksmeinung sollen folgende Verse angehören, wo bestimmt von einer künftigen Auferstehung der Todten und von einem künftigen Gerichte die Rede ist. Es wird nun geschlossen: hat Christus im Sinne von V. 24 seine Sendung aufgefaßt und gelehrt, so kann er unmöglch im Sinne von V. 24 u. ff. sich ausgesrochen haben; denn beide Ansichten schließen sich aus, woraus hervorgehe, daß Johannes letztere aus seinem eigenen Vorrathe hinzugefügt habe. Durch mehrere Ausdrücke und Wendungen verrathe der Evangelist selbst, daß nicht Jesus, sondern Johannes es ist, der spricht. Dahin gehören die Worte: καὶ νῦν ἐστι V. 25; das Jetzt sey der Augenblick, in welchem Johannes schrieb, er glaubte, der jüngste Tag sey vor der Thüre. Daß Johannes Eigenes einmische, dafür zeuge noch stärker V. 27 und die ersten Worte von V. 28. Löse man die zusammengeschlossenen Gedanken auf, so habe man den Sinn: Jesus ist nicht bloß der geistige Erlöser, sondern er ist auch zugleich der Messias (des Volks-

glaubens), und eben, weil er Messias ist, muß ihm auch die Macht zukommen, das Weltgericht zu halten. Mit den Worten: μὴ θαμάζετε, beuge er einem Einwurfe vor; die Gegner mochten sagen: wenn Jesus der Messias ist, so muß er messianische Werke verrichten. Nein, entgegnete Johannes, wundert euch nicht, daß ich ihn dennoch Messias nenne, denn jene Worte gehören der Zukunft und zwar der nächsten Zukunft an. Es wird nun der Schluß gezogen, daß sich im vierten Evangelium eine doppelte Lehre vom Messias verbunden finde, eine geistige oder vergeistigte und eine volksthümliche; die erstere habe der Evangelist nicht recht begriffen, weil er ihren Gegensatz gegen die nebenhin aufgenommene nicht ahnte. Die Synostiker sollen ganz und gar die volksthümliche Ansicht vortragen; doch sollen sich auch einige Spuren der vergeistigten, jener Ansicht widersprechenden Lehre finden; z. B. Luk. XVII., 20: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, mit äußern Zeichen, welches zu vergleichen mit ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον; oder Luk. X., 18: ἐθεώρουν τόν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα, vergl. Joh. XVI., 11. Solche Ausdrücke gehören, wie bei Johannes, Christo an, die andern seyen volksthümlich.

Was nun die Erklärung und Auffassung dieses neuesten historischen Kritikers und Exegeten betrifft, so kann der besonnene Schriftforscher in der Hauptsache, von der hier die Rede ist, sich nicht mit ihm vereinen. Seine Argumentation, um sie scharf ins Auge zu fassen, ist diese: im vierten Evangelium findet sich eine vergeistigte Lehre von Erweckung der Todten, ewigen Leben und Gericht; diese widerspricht der Lehre von einer künftigen Auferstehung, Gericht des Menschensohnes und einem Leben, das mit dieser Auferstehung beginnt, also der Lehre von einem physisch-geistigen Daseyn nach dem Tode, welche gleichfalls in diesem Evangelium vorgetragen wird; ihres Widerspruches wegen können beide Leh-

ren nicht aus derselben Quelle kommen; Christus hat letztere nicht vorgetragen, weil er erstere aussprach. Nun aber findet sie sich unter den Juden, sie ist in den jüdischen Meinungen über den Messias enthalten; hiermit ist ihre Quelle gefunden, aus Mißverständniß der Lehre Christi wurde sie im Evangelium mit der reinen Lehre Christi verbunden, ist aber christlich unwahr, weil Gegensatz der christlichen Lehre und von Christus selbst bekämpft und aufgehoben. Der Grund also der christlichen Unwahrheit der einen Lehre ist ihr angeblicher Widerspruch mit den ächten Worten Jesu, das Judenthum und die Verbindung der neutestamentlichen Schriftsteller mit dem Judenthume erklärt ihre Aufnahme in die heil. Schriften.

Wenn man bedenkt, wie tief unter dem Evangelisten Johannes überall in die Lehre Jesu eingedrungen, wie er sich sowohl in der Prologe seines Evangeliums, als auch in weiterm Verlaufe als einen großen Denker erwiesen hat, so möchte man schon vor aller Untersuchung daran zweifeln, daß er den Herrn in den fraglichen Grundlehren auch damals noch, als er sein Geschichtbuch verfaßte, mißverstanden, daß er widersprechende Sätze zusammengeschrieben, ohne ihren Widerspruch im Mindesten zu ahnen. Da Gfrörer aber eine mögliche Ausgleichung der doppelten Lehre von einem Leben, das jetzt schon beginnt, von einem gegenwärtigen Gerichte und von einer künftigen Auferstehung der Todten, allgemeinen Gerichte und neuem Leben nach diesen zwei großen Ereignissen nicht gesucht hat, so scheint es, daß das Vorhandenseyn der letztern Lehre im Judenthum vor und zur Zeit Christi ein größeres Gewicht für seine destructive Kritik hatte, als der angebliche Widerspruch, der wenn er vorhanden wäre, einzig entscheiden würde. Wird aber dieser historischen Rücksicht bei Entscheidung über die Echtheit einer Lehre des Christenthums zu viel Gewicht gegeben, so daß man aus dem Vorhandenseyn derselben im Judenthume sogleich auf eine irrthümliche Uebertragung und Einmischung derselben in die

christlichen Urkunden oder auf christliche Unechtheit zu schließen sich für berechtigt glaubt, so scheint man dem Satze beizupflichten: daß in dem Judenthume keine christliche Wahrheit enthalten, daß es nicht im Offenbarungszusammenhange mit dem Christenthume stehe, daß dieses und jenes vielmehr Gegensätze seyen, daß so das Judenthum aus innern Gründen gar keine Kenntniß vom Christenthume haben könne. Es ist gewiß, daß sich unter den Juden manche falsche religiösen Vorstellungen gebildet haben; namentlich ist die Messiasidee des jüdischen Volkes und der jüdischen Theologie zum Theile falsch und Christus hat diesen falschen Vorstellungen über seine Person und sein Wirken öfters und bestimmt widersprochen. Aber es kommt hier darauf an, den Begriff vom Judenthum in religiöser Hinsicht richtig zu fassen; man muß hier unterscheiden zwischen der Lehre, welche die jüdischen heil. Schriften enthalten und einer jüdischen Theologie, welche ohne fremdartige Zusätze auf dem Grunde dieser heil. Bücher entwickelt ist, und andrerseits zwischen den biblisch nicht begründeten Meinungen des Volkes und der Meister des Gesetzes, so wie man auch jetzt unterscheiden wird zwischen der rein christlichen Lehre und den Meinungen des Volkes und einzelner Lehrer, die mit jenen oft in großem Widerstreite stehen. Gfrörer setzt aber die heil. Schriften und apokryphischen jüdischen Bücher, die Erklärungen der jüdischen Gesetzeslehrer, in eine Reihe und findet auf diese Weise, den Maßstab von den Verirrungen der letztern nehmend, im Judenthume nichts anderes, als Volksmeinungen, menschliche Irrthümer. Darum liegt ihm auch der Verdacht so nahe, daß diese oder jene Lehre, als bloß menschliche Erfindung, dem Heilande nicht angehöre und das Vorhandenseyn eines neutestamentlichen Dogma's im Judenthume, d. i. in einer seiner verschiedenartigen Schriften ohne Unterschied macht es ihm schon wahrscheinlich, daß es auf ungehörigem Wege zur Lehre des Christenthums hinzugekommen ist. Die heil. Schrif-

ten der Juden stehen aber mit der Lehre des Christenthums in der engsten Verbindung, denn der Offenbarer ist im A. u. N. B. derselbe; er ist der Logos, der unmittelbar und mittelbar in der ganzen vorchristlichen Welt die Wahrheit in einer gewissen Weise offenbarte (vergl. Joh. I. 3 ff.), nämlich im Geiste und äußerlich im Gesetze, durch die Propheten, im ganzen Opferkultus, bis er endlich ganz ins Geschlecht einging, indem er sich mit einem Menschen verband und mit ihm in persönlicher Gemeinschaft lebte, Joh. I., 14. Die religiösen Begriffe des jüdischen Volkes und seiner Gelehrten haben sich von dem Grunde der heil. Schriften aus entwickelt und enthalten deßhalb zum Theile Wahrheiten, die den alt- und neutestamentlichen Schriften gemein sind; sie enthalten aber auch zum Theile und zwar in großer Anzahl unrichtige Ansichten und grasse Verirrungen, weil die Wahrheit in den heil. Schriften nicht begriffen, die verschiedenen Züge des messianischen Bildes unrichtig zusammengesetzt, über Person und Wirken, Zeit und Umstände, über künftige Ereignisse und Erscheinungen die Entwicklung der religiösen Ideen von ihrem echten Grunde abgekommen, menschliche Irrthümer beigetreten sind und zwar vorzüglich dadurch, daß man Dinge zu erforschen und zuerkennen suchte, die außer dem Erkentnißkreise der jüdischen Entwicklungsperiode oder des Menschen überhaupt liegen. So verkünden die heil. Schriften den kommenden Messias als König und Herrn, mit dem eine ganz neue Periode im Menschengeschlechte beginnen wird; Jes. IX. XI. Einige Stellen scheinen auf einen irdischen Herrn, auf ein irdisches Reich und ein äußerlich glückliches Leben hinzudeuten, wie die so eben angeführten; dagegen verkündigen andere Stellen klar einen geistigen König und ein geistiges Reich; vergl. Joel 3, 1: והיה אחרי-כן אשפך את-רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנתיכם: vergl. Ps. II., 6. Die Juden bildeten sich nun aber größtentheils aus den Stellen der h. Schrift die Idee eines äußern Herrschers, eines irdischen Reiches und einer damit zusammenhängenden

äußern Glückseligkeit des neuen Reiches und zwar soll die kommende Herrlichkeit dem jüdischen Volke ausschließend aufbewahrt seyn, wie Rabbi Schemuel Berach. bab. fol. 34, 2 sagt: „zwischen der jetzigen Zeit und den Tagen des Messias ist kein anderer Unterschied, als daß dann Israel den heidnischen Königen nicht mehr dient, sondern über sie herrsche;" oder Orig. contr. Celsum II., 29. opp. 1, 442: „*Μέγαν δυνάστην καὶ πασῆς τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ στρατοπέδων κύριον (τὸν Μεσσίαν) φασι εἶναι οἱ προφῆται τὸν ἐπιδημήσοντα.*" Diese Vorstellungen sind Abirrung von den Andeutungen der heil. Schriften, Christus hat ihnen direkt widersprochen und die Evangelisten haben ihn wenigstens damals, als sie ihre Bücher schrieben, nicht mißverstanden, sonst hätten sie die direkten Widersprüche in ihrer Schärfe nicht aufgenommen.

Die Lehre von der Auferstehung der Todten ist in den heil. Schriften des A. B. begründet, vergl. Daniel XII., 2. 2. Makk. VII., 9. XIV., 23. Darauf gründet sich das allgemeine Dogma der jüdischen Theologie von der Auferstehung des Fleisches und es wurde vor Allen als eine Hauptlehre bekannt; vergl. das interessante Buch: ***Menasse ben Israël*** de la Resurreccion de los muertos. En Amsterdam anno 5396 m. und דרך · אמונה: Via della fede montrata agli Ebrei de ***Civilio Morosini*** Veneziano. In Roma 1683. c. LXVIII. p. 1120 ff. Rabbi Manasse ben Israel, ***Nischmath chajim*** fol. 39 col. 3 c. 15 sagt: „der Glaube von der Auferstehung der Todten ist einer von den Hauptartikeln unseres Gesetzes und wer da sagt, daß die Auferstehung der Todten aus dem Gesetze nicht könne erwiesen werden, der ist ein Ketzer und Epikuräer und hat keinen Theil an der künftigen Welt. Ebenso ***Menorath hammaor*** f. 66, c. 1. c. 2. Rabbi Saadias in ***Sepher haemunoth vehaddeoth*** fol. 36, c. 21: „Wer die Auferstehung der Todten leugnet, der wird zur Zeit des Messias nicht auferstehen, wenn schon seine übrigen Werke gut

sind, dieweil Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Wer eine Sache verleugnet, dem wird sie auch nicht zu Theil." Vergl. auch *Sepher Ikkarim* fol. 151, col. 2. c. 35. Sie schrieben die Auferweckung der Todten auch mit Recht dem Messias zu; dafür gab die heil. Schrift selbst Winke, weil sie alles künftige Wirken Gottes in der Menschheit auf den kommenden Erlöser überträgt und ihn im Allgemeinen als den großen Restaurator des Geschlechtes darstellt; vergl. *Medrasch mischle* fol. 57, col. 3: „Warum wird der Messias *Jinnon* genannt? — Dieweil er diejenigen, die in der Erde entschlafen, auferwecken wird." Ebenso Rabbi Levi ben Gersom fol. 198, col. 2. *Parascha Balak* fol. 245, col. 2. *Parascha Haasinu.*

Nun suchten die Juden viele andere Fragen in Rücksicht auf die Auferstehung zu lösen; sie fragten nach Zeit, Ort und Umständen der Auferstehung und hier vermischten sich nun wieder menschliche Verirrungen mit der Offenbarungslehre. Vergl. Rabbi Naphtali in *Emek hammelich* fol. 42, col. 4. c. 72: „Die Versammlung der ins Elend vertriebenen Juden wird vor der Auferstehung der Todten seyn; die Auferstehung der Todten aber wird das Letzte unter Allem seyn, wie geschrieben steht Ps. 147, 2. 3. Er erbaut erstlich Jerusalem, darnach sammelt er die Zerstreuten Israels. Die Auferstehung der Todten aber, welche das Geheimniß desjenigen ist, der diejenigen heilet, die zerbrochenen Herzens sind und ihre Schmerzen verbindet, ist das Allerletzte und von der Zeit der Versammlung der ins Elend Getriebenen bis zur Auferstehung der Todten werden 40 Jahre lang alle Trübsalen und aller Krieg über die Israeliten ergehen; deßwegen werden sie *Chefle Maschiach* d. i. Schmerzen des Messias genannt. Solche 40 Jahre aber werden zur Zeit des Messias seyn; glückselig ist derjenige, welcher davon gerettet wird. Dasselbe wird gelehrt *Jalkut chadasch* fol. 142, col. 3. n. 38., Rabbi Bechai, Auslegung der Bücher Mose, *Parascha Nizzavim* fol. 221, c. 2 zu Deut. 30, 15 sagt:

„Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Gute und das Leben, daß von der Zeit der Zukunft des Messias bis zur Auferstehung der Todten 206 Jahre seyn werden. Die Todten, die im Lande Israel begraben sind, werden eher auferstehen, als die in fremden Ländern Ruhenden.“ Rabbi Bechai fol. 57, col. 3 in der *Parascha Vajechi:* „Die Todten des Landes Israel werden zum Ersten lebendig werden und vor allen übrigen Todten, die in der Welt sind, auferstehen.“ Einige lehren, daß nur die Israeliten auferstehen werden; Rabbi Bechai fol. 21, col. 1 *Parascha Noach* sagt: „Es ist kein Volk, welches der Auferstehung der Todten theilhaft wird, als wir (Juden), die wir Sems Kinder sind. Vergl. fol. 17, col 4. fol. 129, col. 2. Andere hingegen lehren, daß auch die Frommen der Völker der Welt auferstehen werden; *Avodath hakkodesch* fol. 54, col. 4 und fol. 55, col. 1. c. 42: „Unsere Rabbinen sagen, daß die Frommen der Völker der Welt einen Antheil an dem künftigen Leben haben; wenn es aber also ist, wie wir gesagt haben, daß dasjenige das künftige Leben sey, welches nach der Auferstehung ist, wie können dann die Frommen der Völker der Welt desselben theilhaft werden, da doch unsere Rabbinen sagen, daß nur diejenigen, die vollkommen gerecht sind, vom Todten auferstehen werden?“ — Nun wird nachgewiesen, daß auch außer den Juden andere Völker gerecht seyn können und darauf gesagt: „warum sollten wir nicht glauben, daß sie der Auferstehung der Todten werden theilhaft werden, indem sie ihr Gesetz gehalten haben?“ *Afkah rochel* 1r Theil, Titel: *Sod techiath hamethim:* „Alle Gojim werden auferstehen und vor das Gericht gestellt werden.“ Andere Aussprüche bei Eisenmenger: Entdecktes Judenthum II. Thl. C. 16. — So wie von der Auferstehung der Todten, so ist auch in den heil. Schriften des A. B. von einem künftigen Gerichtstage die Rede; vergl. Kön. II., 10. Malach. IV., 5 a.; auch wird der kommende Messias als Richter bezeichnet Jes. XI. 4; daß Christus das allgemeine

Gericht am Ende der Zeiten halten werde, darauf leiten Stellen, wie Daniel III., 14. Die Juden entwickelten nun auf diesem Grunde die Lehre von dem Richteramte Christi, das er am Ende der Zeiten ausüben werde. Rabbi Manasse ben Israel in *Nischmath chajim* fol. 44, c. 1. 2. „Nachdem ich auch in den Werken unsrer Rabbinen, gesegneten Andenkens, nachgesehen, die angenehme Wahrheit zu finden, so habe ich Mühe angewendet und gefunden, daß sie von dem Tage des Gerichtes viel zu erzählen wissen." Nun wird eine Reihe von Schrifterklärungen und Aussprüchen der Rabbinen angeführt, welche das jüngste Gericht erweisen. Vergl. auch Rabbi Mosche fol. 45, col. 1 *Bereschit Rabbi* zu Gen. 49, 16: „Jener ist der Messias; bei ihm werden sich die Völker versammeln, denn er wird richten über die ganze Welt. Dieß ist's, was geschrieben steht Mich. IV., 5: „„und er wird richten unter den Völkern und vielen Völkern ihr Urtheil sprechen;"" und es ist gesagt bei Jesaia XI., 4: „„und er wird richten in Gerechtigkeit die Armen u. s. w." Ebenso zu Gen. 49, 16. Vergl. *Martini pugio fidei* p. 389 ff.

Wenn sich nun in den Schriften des N. B. Lehren vorfänden, die in den Schriften des A. B. keinen Grund hätten, so verdienten sie allerdings schon aus diesem Grunde den Verdacht der christlichen Unechtheit. Anders ist es hingegen, wo sich das N. T. an Lehren anschließt und sie vorträgt, welche auch im A. T. enthalten sind: denn beide haben ihrem Wesen nach eine Quelle und darum, weil einige Lehren auch im A. B. vorkommen, es schon wahrscheinlich zu finden, daß sie Christus nicht vorgetragen, verräth nur Unkenntniß und Mißverständniß über den Grund, die Bedeutung und den Zusammenhang des A. und N. B. Das Ansehen der Schriften des A. B. wird nicht mit Gründen aufgehoben, sondern es wird sein rein menschlicher Ursprung vorausgesetzt; dagegen wird immer die Folge erlaubt seyn, quo jure diese Voraussetzung? Die gelehrten theologischen Schriften der Juden

aber haben insofern für uns dogmatische Bedeutung, als sie eine gesunde Erklärung und Entwicklung der alttestamentlichen Schriften enthalten; und insofern sind sie oft von großer Bedeutung; die mancherlei Subtilitäten und Skurrilitäten derselben legen wir mit Recht zur Seite. Hier handelt es sich nur um Lehren, welche der A. B. mehr oder weniger klar vorträgt, nicht um bloße jüdische Volksmeinungen; diese haben jene Dogmen eigenthümlich und zum Theile irrthümlich ausgebildet, aber immer liegen diesen Meinungen noch die alttestamentlichen Sätze zum Grunde: daß eine Auferstehung der Todten, ein endliches allgemeines Gericht und ein damit zusammenhängendes künftiges, neues Leben sey. Aber unser Gegner, welche Ansicht er auch immer vom A. B. und seinem Verhältnisse zum N. haben möge, baut vorzüglich auf einen Widerspruch, den er in der jüdischen und christlichen Lehre findet, und so ist es nun die Hauptsache, nachzuweisen: daß die Lehre von einem jetzt schon beginnenden Leben, von einem Leben, das mit dem Glauben an Christus den Anfang nimmt, nicht widerspricht der Lehre von einer Auferstehung und einem neuen Leben nach dem Tode, und ebenso, daß die Lehre von einem diesseitigen Gerichte einem künftigen nicht entgegensteht, so daß beide Lehren sich einander nicht ausschließen, sondern in Harmonie und Einheit neben einander bestehen. Den Begriff von der ζωή, die Christus verheißt, können wir auch nicht nach der Deutung von Gfrörer aufnehmen; er schließt sich an die vergeistigenden Exegeten an; wenn er aber sagt, daß das Leben darin bestehe, daß die Seelen einzig in Gott ruhen, oder auch im Sohne des Höchsten, so möchte man in dieser Bestimmung ohne nähere Erklärung eine mystische Auffassung finden.

Es sind bereits oben einige Andeutungen zum richtigen Verständnisse des Begriffes von ζωή gegeben worden; die

Gegensätze und Verbindungen, in welchem dieses Wort vorkommt, deuten auf einen doppelten Sinn, der sich aber keineswegs gegenseitig aufhebt. Um eine wahre und vollständige Einsicht in den Begriff von ζωή zu erhalten, ist es nothwendig, die Untersuchung über den bloß philologischen und historischen Standpunkt zu erheben und aus allgemeinen christlichen Grundlehren Aufklärung zu suchen. Es ist nothwendig, den ursprünglichen Zustand des Menschen zu betrachten, die Veränderungen desselben und den Zustand des Menschen nach dem Ur-Falle zu verfolgen und endlich zu untersuchen, worin die Restauration des Geschlechts besteht oder wodurch und worin das Geschlecht zum Leben im Reiche Gottes erhoben wird. Aus der Erkenntniß des Urzustandes, der fernern Geschichte des Menschengeschlechtes, aus dem, wodurch der Mensch die ζωή erhalten soll, wird sich ihr Begriff und ihre Bedeutung selbst klar herausstellen. Nicht weniger klar wird die Bedeutung von κρίσις, der Zusammenhang des innern und äußern, des diesseitigen und künftigen Gerichtes aus der Oekonomie des Erlösungswerkes hervortreten; ebenso die Bedeutung von ἀνάστασις und ihrem Zusammenhange mit der jetzt schon beginnenden ζωή.

Der Urzustand des Menschen oder sein Leben in diesem Urzustande ist aber dasjenige, welches der Idee vom Menschenleben entspricht; nicht in Rücksicht seiner innern Entwicklung; denn diese hätte vor sich gehen müssen von Stufe zu Stufe, wenn der Mensch auch nicht gefallen wäre; sondern in Rücksicht auf die Factoren dieses Lebens, auf dessen formelles Daseyn und das Verhältniß des Menschen zu Gott. Das Leben des Menschen im Urzustande ist nämlich der realisirte Gottesgedanke, die realisirte Idee Gottes vom Menschenleben; denn dieß ist der Akt der Schöpfung des Menschen, daß Gott den Gedanken, die Idee vom Menschen realisirte. Dieses ideelle und ursprünglich gesetze Leben ist aber in Bezug auf seine Factoren physisch-geistiges

Daseyn in lebendiger Verbindung mit Gott durch den heil. Geist. Es ist von größter Wichtigkeit, den Menschen in seinem Doppelseyn als Natur- und Geisteswesen, als organische Synthese von Geist und Natur scharf aufzufassen; dieses Doppelseyn liegt den heil. Schriften durchaus zum Grunde und ohne diese bestimmte Auffassung können andere Wesenlehren des Christenthums nicht begriffen und in ihrer Wahrheit nicht anerkannt werden. Der Mensch ist nicht bloß Naturwesen; deßwegen können die Erscheinungen der Natur, die in ihr waltenden Gesetze nicht auf sein ganzes Daseyn übertragen werden. In der Natur zeigen sich die Erscheinungen des individuellen Werdens, zeitlichen Bestandes und endlichen Unterganges, und wäre der Mensch nur Naturwesen, so würde er auch im ideellen und ursprünglichen Zustande diesem Gesetze unterliegen; aber die Uebertragung dieser Erscheinungen auf ihn wird man nicht mehr zulässig finden, wenn in Betracht gezogen wird, daß er als Synthese von Geist und Natur wesenhaft verschieden ist von allen Naturwesen. Dieß ist eine der großen Verirrungen des Heidenthums und zum Theile auch der neuern Philosophie, daß man sich in die Anschauung des Naturlebens verlor und dessen Erscheinungen auch auf diejenigen Geschöpfe, ja auch auf das absolute Wesen übertrug, wo kein Naturleben ist.

Es macht aber auch der Geist das Wesen des Menschen nicht aus, so daß der Mensch etwa, um sich wahrhaft zu gewinnen, um wahrhaft Mensch zu werden, vorerst seinen Körper ablegen sollte und man im eigentlichen Sinne von einem Fortleben des Menschen sprechen könnte, ohne daß der Geist mit der Physis in Verbindung steht; so wie dort eine Verwechslung und Vermischung des Menschen mit der Thierwelt, so findet sie hier mit der Geisterwelt Statt. Man spricht in dieser Hinsicht von Fortleben des Menschen, von Unsterblichkeit und ewigem Leben, und abhorrirt von der Lehre von dem Fortleben des physischen Antheiles des Menschen mit

dem Geiste; man spricht von fleischlichen und sinnlichen Anschauungen, die bei einem hellen Blicke im Christenthume selbst ihren direkten Widerspruch finden sollen. Wir unterscheiden aber genau die Geister- und Naturwelt mit ihrem gegenseitigen Leben und wenn von dem Menschen die Rede ist, so möge die Unterscheidung seines doppelten Antheiles, des Geistes und der von ihm wesenhaft verschiedenen Physis feststehen. Geist und Natur im wesenhaften Gegensatze, aber formell in organischer Einheit verbunden constituiren den Menschen und dadurch bildet er die Mitte und Verbindung der Geister- und Naturwelt. Gen. 2, 7: וייצר יהוה אלהים את־האדם עפר מן־האדמה ויפח באפיו נשמת חיימ ויהיהאדמ לנפש חיה· Es ist mit Rücksicht auf die Mystiker noch zu bemerken, daß diese Stelle nicht so zu fassen ist, als hätte Gott dem Adam, indem er ihm die Seele (den Geist) einhauchte, von seinem eigenen Wesen mitgetheilt; der Geist des Menschen ist nicht Gottes Geist; die Schöpfung Gottes bestand nicht darin, daß er sich veräußerte und so die Welt mit allen Geschöpfen, Geistern und Naturwesen zu Gott gehört, einen Theil Gottes, seine Außenseite ausmacht; die Welt ist das realisirte Nicht-Ich Gottes und von ihm wesenhaft verschieden. Auch diese Bemerkung ist nothwendig für den vorliegenden Gegenstand, weil bei der Bestimmung des endlichen Zieles der Erlösung eine mystische Partei von einer Rückkehr des Geistes zu Gott, von einer Aufnahme und Durchdringung des Gottes- und Menschengeistes — also von einer endlichen Apotheose des letztern spricht. Dieß beruht auf großen Mißverständnissen über das Wesen des Menschengeistes; das Bedingte und Geschaffene kann nie zum Unbedingten und Absoluten, kann nie Gott werden, so wie es vom Anfange seines Seyns nicht Gott ist, und die ursprüngliche Verbindung des Menschen mit Gott und die wieder angeknüpfte Einigung durch die Erlösung besteht nicht darin, daß der Geist selbst ein qualitativ Gleichartiges mit Gottes Geiste ist, sondern darin, daß mit dem Menschen, d. i. mit dem Geistes-

und Naturwesen der Geist Gottes in lebendiger Verbindung steht. So war es vom Anfange und hiermit haben wir die vollständige Anschauung vom Menschen und der Factoren seines Lebens. Das von Gott gesetzte Doppelwesen, der Mensch, die Verbindung und Vermittlung der Geister- und Naturwelt, stand, so wie er am Anfange geschaffen war, in seinem ursprünglich gegebenen Zustande in lebendiger Verbindung mit Gott durch den heil. Geist; denn dieser war erst mit der Sünde von dem Menschen gewichen, Gen. VI., 3 und die Wiedervereinigung des heil. Geistes mit dem Menschengeschlechte war der endliche Zweck der Inkarnation des Logos.

Das formelle Verhältniß aber des Geistes und der Natur, die im Menschen zu einem höhern Eins verbunden sind und das Verhältniß dieses Geschöpfes zu Gott, so wie dieses im Schöpfungsgedanken Gottes lag und im Urzustande als real anzunehmen ist, weil eben Gott in der Schöpfung seine Idee vom Geschöpfe realisirte, ergiebt sich einerseits aus dem Wesen von Natur und Geist, andrerseits aus dem Verhältnisse der Kreatur zum Schöpfer. Die Physis im Menschen, ohne Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung, wie die Natur überhaupt, ist vermöge dieser Beschaffenheit hörig und unterthan dem Geiste, der mit Selbstbewußtseyn und Freiheit aus sich selbst sich bestimmt und in seiner Sphäre herrscht. Diese Herrschaft des Geistes über die Physis und die Unterwürfigkeit der Physis unter den Geist ist das ideelle Verhältniß beider Factoren und die factische harmonische Verbindung müssen wir als ursprünglich gegeben annehmen. Es ist aber diese Herrschaft nicht zu denken als eine zwingende, so daß der Naturantheil des Menschen im Urzustande eines Zwanges bedürfte, daß er dem Geiste gehorche. Es liegt in der Physis ursprünglich keine Begierlichkeit gegen den Geist, sie steht dem Geiste nicht gegenüber, sondern ist mit ihm verbunden zur harmonischen Einheit, so daß sie factisch ihrem

Wesen gemäß sich als durchaus hörig und in diesem Zustande als Organ des Geistes erweiset.

Der Begriff der Kreatur schließt aber die Idee der Abhängigkeit ihrer selbst von ihrem Schöpfer in sich und so wie in der ganzen physischen Schöpfung der Wille Gottes das Gesetz des Lebens ist, oder alles Leben, das sich entwickelt, den Willen Gottes realisirt, so steht der Wille Gottes auch über dem Geiste, daß er durch ihn, der besondern Beschaffenheit des Geistes gemäß, d. i. nicht wie in der physischen Welt, mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit, mit Erkenntniß und Selbstbestimmung realisirt werde.

Diese harmonische Einheit des menschlichen und göttlichen Willens ist, so wie die harmonische Einheit von Geist und Natur das ideelle gegenseitige Verhältniß und wenn das Geschöpf, so wie es von Gott geschaffen, dem Gedanken, der Idee des Schöpfers entsprach, so war vom Anfange in dem Menschen, in seinem von Gott gesetzten Zustande, jene Einigung real, d. i. es herrschte über den menschlichen Willen Gottes Wille factisch, so wie über die Physis im Menschen der Geist factisch die Herrschaft behauptete. Damit ist das Menschenleben im Urzustande in Hinsicht auf dessen Factoren und formelle Verhältnisse, welches in gleicher Beziehung zugleich das ideelle Menschenleben ist, klar und anschaulich.

Es ist aber ausdrückliche Lehre der heil. Schrift, daß der Mensch zur Unsterblichkeit geschaffen, daß also das Leben des Menschen, so wie wir es wesentlich als Doppelleben von Geist und Natur kennen gelernt, ideell, dem Gottesgedanken gemäß, ein ewiges, unvergängliches ist; es wird dieses in der heil. Schrift ausdrücklich gelehrt und beigefügt, daß der Tod erst durch die Sünde in die Welt gekommen: Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem

similitudinis suae fecit illum; invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum. Sap. II., 23. 24. I., 13. Röm. V. 12.

Die Physis hatte nämlich in der Bildung des menschlichen Organismus ihre höchste Entwicklung und Vervollkommnung erreicht und ward dadurch befähigt, mit dem Geiste in Lebensgemeinschaft zu treten. In dieser Vereinigung und Lebensgemeinschaft, in ihrem verklärten Zustande in dieser Verbindung, participirt sie aber auch an dem ewigen unvergänglichen Leben des Geistes; der aus Geist und Leib verbundene Mensch sollte die ewige Vermittlung der Geister- und Naturwelt bilden. Das Menschenleben ist also nach dem Schöpfungsgedanken, oder seiner Idee gemäß, ein ewiges, nicht bloß ein Fortleben des Geistes, denn dieser allein constituirt den Menschen nicht, sondern des Geistes mit dem Leibe in Verbindung mit Gott durch den heil. Geist; denn dies sind die drei Factoren des Menschenlebens.

Wenn wir endlich dieses ideelle Leben nach seiner subjectiven Seite betrachten, insofern nämlich das Subject, der Mensch, dieses Lebens inne wird und es genießt, so ist dieses Seligkeit, ein ewig seliges Leben. In der ideellen Einheit des menschlichen und göttlichen Willens, so wie wir diesen Zustand als einen von Anfang gegebenen erkennen, ist der Mensch mit Gott ausgeglichen und fühlt den Frieden mit seinem Schöpfer und Herrn; es fehlt das Bewußtsein und Gefühl einer Trennung, eines Zwiespaltes, einer Selbstentwürdigung, der Schuld und Strafwürdigkeit; das Innewerden des Friedens mit Gott ist beseligendes Bewußtseyn und Gefühl. Sowie die Einheit nach Oben besteht und in dieser der Friede und die Freude des Menschen mit Gott, so ist er auch in sich selbst ausgeglichen; es besteht die volle Harmonie zwischen seinem Geiste und seinem physischen Antheile, zwischen Geistes- und leiblichem Leben, der Geist behauptet seine Herrschaft ungestört über den mit ihm verbundenen Naturantheil und verklärt auch dessen Leben,

indem der göttliche Wille von dem Geiste ergriffen auch in dem niedern Leben des Leibes durchgeführt wird; der Geist besitzt sich so selbst factisch als herrschendes Princip und das Bewußtseyn und Gefühl dieses seines ideell-realen Zustandes, das Innewerden dieser harmonischen Einheit ist ein beglückendes, beseligendes. Das Leben selbst ist also Seligkeit, diese liegt in jenem, so wie im Widerspruche des Lebens, in der Störung, Hemmung und gegenseitigen Bekämpfung seiner Factoren, im innern Kampfe und Zerwürfnisse die Unseligkeit liegt. Dieses selige Leben ist nun auch nach seiner Idee, so wie das Leben selbst ein ewiges, ewige Seligkeit.

So kennen wir nun das Leben des Menschen in seiner Idee und seinem gegebenen Urzustande, in welchem die Idee desselben insoweit realisirt war; es ist harmonisches, einheitliches Zusammenwirken und Kraftäußerung dreier Factoren, denn der Mensch ist Geistes und Naturwesen, ideell und ursprünglich factisch in Verbindung mit Gott stehend durch den heil. Geist; es ist dieses Leben ein seliges und so wie es dem Gottesgedanken gemäß ein ewiges ist, so sollte die Seligkeit, welche in der ursprünglich gegebenen factischen harmonischen Verbindung von Geist und Natur in lebendiger Verbindung mit dem Gottesgeiste liegt, gleichfalls ewig dauern, weil diese Seligkeit das Leben selbst ist, insofern es zum Selbstgenusse, zum Bewußtseyn und Gefühl des lebenden Subjectes kömmt. Wir können diese Auffassung schlechtweg den Begriff des Menschenlebens nennen, insofern man nämlich die Idee in die Wirklichkeit gesetzt sich denkt; es ist dieses das wahre Leben des Menschen, seine ζωὴ κατ ἐξοχήν.

Es ist aber Thatsache, wofür die Erfahrung jeden Augenblick und in jedem Menschen spricht, daß jenes Leben, das Menschenleben in seiner Idee, gegenwärtig im Geschlechte nicht vorhanden ist; ohne innere Thatsachen, innere Zerwürfnisse, Kämpfe zwischen Geist und Fleisch, die vielseitige Herrschaft dieses letztern u. s. w. zu berühren, mache ich nur

darauf aufmerksam, daß der Naturantheil im Menschen nicht in einem so gesteigerten und verklärten Zustande erscheint, daß er von den in der übrigen Natur forschenden Hemmungen und Störungen, von dem Wechsel des Seyns und Nichtseyns seines individuellen Lebens befreit ist; es zeigt sich im physischen Menschenleben, so wie in der organischen Naturwelt, Krankheit und Tod; der Mensch lebt fort als Geschlecht; aber das Individuum hat ein zeitliches Bestehen und geht endlich unter. Dieß ist Widerspruch mit dem Menschenleben in der Idee, und der Widerspruch zeigt sich auf allen Seiten des innern und äußern Lebens. Die heil. Urkunden führen den Verlust des ideellen und ursprünglich gegebenen Lebens auf die Schuld des Menschen zurück; der Mensch sündigte und sein Zustand ist nach der Sünde unmittelbar und durch die Sünde ein von der Idee seines Lebens und dem frühern factischen Zustande ganz verschiedener. Die bibl. Urkunden stellen dar, daß die Sünde des Urmenschen den Tod zur Folge hatte, daß die Unsterblichkeit des Menschen sich in und mit der Sünde in Sterblichkeit und Vergänglichkeit umgewandelt, überdieß das Verhältniß des Menschen zu Gott, die innere Beschaffenheit und Einheit seines geistig-physischen Lebens gestört und aufgehoben wurde. Der Apostel Paulus stellt Röm. V. die beiden Stammväter des Menschengeschlechts, Adam und Christus, den Vater des sündhaften Geschlechts und den der Gnade einander gegenüber und sagt V. 12, daß durch die Sünde, welche durch erstern in die Welt kam, auch der Tod seine Herrschaft von Einem auf Alle erhalten habe: *Διὰ τοῦτο, ὥσπερ δὲ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ δία τῆς ἁμαρ τίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον.* Vergl. Röm. VI., 23. 1. Cor. XV., 21. Man hat, wie schon oben bemerkt wurde, dem Ausdrucke *θάνατος* an dieser Stelle eine tropische Bedeutung geben wollen, um zu erweisen, daß der Apostel den im Geschlechte bestehenden physischen Tod nicht in einen Causalnexus mit der

Sünde des Urmenschen oder mit der Sünde überhaupt stelle. Die historische Exegese der neuesten Zeit hat hinlänglich dargethan, wie unzulässig eine solche vergeistigende, oder, wie sie sich sonst auch nennt, natürliche Erklärung dieser Schriftworte ist, wenn auch in ihrer historischen Kritik ein neuer Feind für den kirchlichen Glauben erwachsen ist. Die vergeistigenden Erklärer hätten schon nicht übersehen sollen, daß der Apostel das Wort θάνατος und ἀποθανεῖν auch in den vorausgehenden Versen im eigentlichen und ursprünglichen Sinne gebrauche, vergl. 7. 8. 9. 10., und den Tod Christi als gnadenbringend in seinem Verhältnisse zum Tode des Menschen darstelle; der Gebrauch des Wortes θάνατος in Bezug auf Christus erklärt die beabsichtigte Bedeutung in Rücksicht auf das Menschengeschlecht. Im zweiten Briefe an die Kor. XI., 3 zeigt er ferner, daß er die in Gen. III. erzählte Versuchungsgeschichte als Wahrheit ansehe und es geht auch daraus hervor, daß er das in den heil. Schriften des A. T. enthaltene und in der jüdischen Theologie als eine Grundlehre aufgenommene Dogma von den Folgen der Ursünde anerkenne. Jenes Dogma aber stimmt zusammen mit der wörtlichen Auffassung von Röm. V., 12; denn die alttestamentlichen Schriften sagen bestimmt aus, daß der leibliche Tod eine Folge der durch Satanas eingeleiteten Versündigung des ersten Menschen ist. Vergl. die schon angef. Stelle. Weish. II., 23. 24. I., 13. Es ist klar, daß Paulus im Römerbriefe dasselbe lehrt, was hier vorgetragen ist und die letzten Stellen handeln zweifellos von dem physischen Tode, der mit der Sünde im Causalnexus stehe.

Gen. II., 17 kündigt nicht allein überhaupt und allgemein den Tod als Folge der Strafe des Ungehorsams an, sondern es soll nach dieser Stelle der Tod auch sogleich und unmittelbar auf die Sünde folgen: כי ביום אכלך ממנו מות תמות׃

Der Wortsinn der angeführten Stellen macht nun, wie so eben bemerkt wurde, die neueste historisch-kritische Schrift-

erklärung nicht streitig; man erkennt vielmehr gegen frühere gezwungene Deutungen an, daß so wie im A. T. der physische Tod als Folge und Strafe der Sünde dargestellt sey und auch die jüdischen Theologen diesen Zusammenhang durchgängig lehren, so sey diese Lehre auch im N. T. vorgetragen. Aber so wie in Hinsicht auf Auferstehung und Gericht, spricht man auch hier von jüdischen Meinungen, respective Irrthümer, indem die jüdischen Schriften mit den Büchern des A. B. zusammengenommen als rein menschliches Produkt angesehen werden, und es sollen die Verfasser des N. T. von diesen Meinungen befangen dieselben ohne Fug in das Christenthum hineingetragen haben. Allein sollte sich ein Causalzusammenhang zwischen der Sünde Adams und seinem Tode mit dem fortlaufenden Tode im Geschlechte gar nicht erkennen lassen, so daß das Anstößige, welches diese Lehre für ihre Bekämpfer hat, entfernt würde? Allerdings läßt sich ein solcher Zusammenhang erkennen und es ist bei einer richtigen Anschauung eben so gewiß, daß der Tod des Menschen, so wie er nicht ein natürliches, d. i. in der Idee vom Menschen und seinem Leben liegendes Ereigniß ist, so auch als nothwendige Folge der Sünde eintreten mußte und es ist ferner auch einleuchtend, wie derselbe als unmittelbare Folge der Sünde angedroht werden konnte und sich durch das ganze Geschlecht hinzieht, auch nachdem die Erlösung eingetreten, oder, wie die heil. Schrift sich ausdrückt, der Tod vernichtet ist. Man muß nur einmal den Gedanken festhalten, daß Gott, indem er den Menschen schuf, ein freies Wesen setzen wollte, so daß also derselbe der Idee seiner Selbst bewußt ist und in dieselbe mit Bewußtseyn und Selbstbestimmung eingeht und sie festhält. Das Naturwesen ist das, was es ist, mit Nothwendigkeit; die in dasselbe gelegten Gesetze wirken als Naturgesetze in ihrer Weise mit Nothwendigkeit; das Geschöpf, so wie es sich selbst nicht weiß, bestimmt auch nicht über sich selbst, sein Seyn und seine Entwicklung. Der Mensch dagegen soll frei seyn und

es liegt im Begriffe eines freien Wesens, daß es über sich selbst, sein Verhältniß und seinen Zustand entscheide. Die organische und harmonische Verbindung von Geist und Natur im Menschen, seine Verbindung mit Gott im heil. Geiste, im Verhältnisse der Abhängigkeit war, wie oben dargestellt wurde, ursprünglich eine gegebene; sie war vom Schöpfer gesetzt und bestand factisch; aber wenn der Mensch sich als freies Wesen vollenden sollte, so mußte er aus diesem gegebenen Zustande heraustreten, der gegebene Zustand mußte in einen freien übergehen; d. i. der Mensch sollte mit Selbstentscheidung in den Schöpfungsgedanken eingehen und die Idee seiner Selbst mit freiem Willen anerkennen, selbst setzen und festhalten; er konnte aber auch vermöge seiner Freiheit den Schöpfungsgedanken negiren und aufheben. Damit es nun zu diesem Akte der Selbstentscheidung komme, war es nothwendig, daß er sich der Idee seiner Selbst, seiner Abhängigkeit von Gott, so wie seines Doppelseyns, seiner Verbindung von Geist und Natur und der in der Idee liegenden, also für die Wirklichkeit möglichen Herrschaft des erstern über letztern, klar bewußt werde. Das Verbot Gottes, von welchem uns die heil. Schriften berichten, und die Zulassung einer Aufregung der Sinnlichkeit von Außen war geeignet, den Menschen zur Klarheit dieses Bewußtseyns zu erheben und so diese Selbstentscheidung einzuleiten. In dem Verbote Gottes kam der Mensch zum klaren Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von seinem Schöpfer und in der Aufregung der Sinnlichkeit, welche unter Vermittlung des bösen Princips von Außen geschah und in dem Bewußtseyn, welches in diesem Augenblicke eintreten mußte, da ein Gegensatz von Geist- und Naturleben sich eröffnete, in dem Bewußtseyn der doppelten Möglichkeit, dieser Sollicitation zu folgen, oder das Verbot Gottes festzuhalten, zur klaren Einsicht in die Verschiedenheit seines innern Ichs von der mit ihm organisch verbundenen Physis und der äußern Natur, zur Einsicht in die mögliche und noth-

wendige Herrschaft des Geistes über die letztere. In diesem Bewußtseyn, in dieser Einsicht entschied er, und entschied gegen Gott, gegen seinen Willen und seine Idee vom Menschen; d. i. er negirte seine Abhängigkeit von Gott, die harmonische Verbindung des Geistes und der Natur; er sprach sich gegen sein eigenes Wesen Unabhängikeit von seinem Schöpfer und der mit dem Geiste verbundenen Natur gegen die Idee des Schöpfers die Herrschaft über den Geist zu, d. i. er wollte das Gegentheil von dem, was in dem Schöpfungsgedanken vom Menschen liegt, und hat nun, weil ihm als freiem Wesen die Entscheidung über sich selbst zukömmt, auch sein eigenes gegebenes Daseyn, die real gewordene Idee des Menschen aufgehoben. Hatte er die Freiheitsprobe glücklich bestanden, so stand sein harmonisches Leben wie seine That vor seinem Geiste; er lebte fort in Verbindung mit Gott, in Abhängigkeit von ihm, in reiner Harmonie des geistigen und leiblichen Lebens; der Unterschied von jetzt und früher war nur, daß er jetzt dieser allseitigen Einigung bewußt war, und sie ständig kraft seines freien Willens setzte; in dem Falle der verunglückten Freiheitsprobe aber, welche nach der heil. Geschichte eingetreten ist, mußte die Folge die Auflösung seines Daseyns seyn. Die Entscheidung gegen Gott ging aus vom freien Willen und ist darum Schuld; wenn man aber den Tod, der auf die mißlungene Freiheitsprobe folgte, eine Strafe nennt, so muß man ihn nur nicht als eine solche Strafe auffassen, welche mit der That des Menschen selbst nicht in einer nothwendigen Verbindung steht; der Tod ist nothwendige Folge der Selbstentscheidung gegen Gott; indem der Mensch die Idee seiner Selbst negirte, hat er sie auch faktisch aufgehoben und der Tod heißt Strafe, weil die Entscheidung freie That des Menschen und insofern Schuld ist. Auf diese Nothwendigkeit und Unmittelbarkeit des erfolgten Todes, welche Folge in der That des Menschen selbst liegt, beziehen sich die Worte der Gen.: „an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben.“

Aber wenn der Tod eine unmittelbare und nothwendige Folge der Selbstentscheidung des ersten Menschen gegen seinen eigenen Schöpfungsgedanken war, wie besteht und lebt nun das Geschlecht, das sich selbst aufgehoben; kann aus dem Tode Leben hervorgehen und sich zu einem großen Gemeinleben entwickeln?

Bei dieser Frage tritt uns nun die welthistorische Bedeutung des Todes Christi vor die Augen, so wie er in unsern heil. Schriften dargestellt ist und wenn manche Schrifterklärer und christliche Philosophen in Christo nichts weiter als einen aufgeklärten Lehrer und großen Weltweisen finden, so haben sie die heil. Schriften wohl übel verstanden. Die Strafe des Todes, welche wir als unmittelbare Folge der Sünde ansehen, konnte nur aufgehoben werden durch ein der Versündigung äquivalentes Verdienst und Gott hat das Geschlecht von dem Tode errettet in der Voraussehung, daß ein Schuldloser im Geschlechte dessen Schuld durch eine freiwillige That tilgen werde. Gott erhielt den Menschen im Leben in dem Augenblicke, wo er eine sein Leben unmittelbar aufhebende That gesetzt hat und durch diese Erhaltung ist das Fortleben des Geschlechtes und so auch der Erlösungstod möglich geworden; denn Christus stammt dem Fleische nach aus dem Geschlechte und ist Mitglied des Geschlechts, wenn er auch nicht aus dem Saamen des Mannes gezeugt, sondern eine unmittelbare Position Gottes im Geschlechte ist. Die Erhaltung des Geschlechts nach der Ursünde ist aber eine neue Schöpfung, nicht die Setzung eines neuen Schöpfungsgedankens vom Menschen, sondern eine neue Position der in der Sünde liegenden Aufhebung und Vernichtung der ewigen Idee Gottes vom Menschen. Schöpfer war von Anfang der Logos, „durch den der Vater Alles geschaffen hat, was geschaffen ist“ Joh. I., 3 und durch ihn geschah auch diese neue Schöpfung des Menschen, so daß das Geschlecht durch ihn, durch den Logos, im Tode das Leben erhielt. So ist also der Sohn Gottes

der Todtenerwecker im allgemeinsten Sinne, Joh. V., 20, und wenn der Evangelist Joh. I., 4 von den Logos sagt: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*, so wird er hier nach dem ganzen Zusammenhange als der neue Schöpfer des Geschlechtes bezeichnet. Die erste Schöpfung von Allem, was da ist, beschreibt der vorausgehende Vers: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγεντο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* Vers 4 steht in innigem Zusammenhange mit dem folgenden, in welchem von der *σκοτία*, der Finsterniß, die Rede ist, welche erst nach der Ursünde eintreten konnte. So ist nun auch das: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* auf die Wirksamkeit des Logos nach dem Sündenfalle zu beziehen; *ἐν αὐτῷ* gleich *δὶ αὐτοῦ*, durch ihn war Leben, er ist der *λόγος τῆς ζωῆς* 1 Joh. I., 1 und zwar kann hier der Begriff von Leben nicht in tropischem Sinne genommen werden, als geistige Belebung oder Erleuchtung; denn von dieser ist im Folgenden insbesondere die Rede, indem dargestellt wird, wie diese *λόγος τῆς ζωῆς* auch ein *φῶς*, ein Licht war, das in finsterer Nacht der Unwissenheit und Sünde, *ἐν σκοτίᾳ*, leuchtete. Als der neue Schöpfer des Geschlechtes ist Christus auch bezeichnet und schlechtweg *ζωὴ*, *ἡ ζωὴ ἡμῶν* genannt Col. III., 4: *ὅταν ὁ χριστὸς φανερώθῃ, ἡ ζωὴ ἡμῶν.*

So erscheint also die *ζωή* im Sinne vom Leben überhaupt, als Daseyn, Existenz; aber es wird sich in der Folge zeigen, daß sich hier schon der Begriff von Leben in der Idee, so wie sie oben entwickelt wurde, anschließt, weil die Wirksamkeit des Logos im Geschlechte vom Anfange der Neusetzung des aufgehobenen Lebens dahin geht, dem Menschen den Besitz jenes ideellen und wahren Lebens zuzumitteln. Die Neusetzung der negirten Idee des Menschen schließt nämlich eine Wiederanknüpfung der aufgehobenen Verbindung der Kreatur mit dem Schöpfer in sich; das bedingte Geschöpf kann nicht in einer Trennung von dem Schöpfer bestehen, diese Trennung ist selbst sein Tod; so wie der Mensch erhalten wurde durch die Position der Synthese von Geist

und Natur, so wurde er mit dieser Neusetzung wieder mit Gott verbunden und zwar durch den Logos und in dem Logos. Der Evangelist Johannes hat im Prologe seines Evangeliums diese Verbindung des Logos mit dem Geschlechte und seine Wirksamkeit auf dasselbe dargestellt I., 1—14 und unter den Kirchenvätern hat diese Worte des Evangelisten namentlich Clemens von Alexandrien tief aufgefaßt, indem er den menschlichen *λόγος* als einen vom göttlichen *λόγος* inspirirten beschreibt (Cahort. ad. gent. p. 7. 9. 10 ed Rigalti). Gott näherte sich wieder dem Menschen und offenbarte sich demselben sogleich nach dem Falle in der Stimme, die äußerlich und eben so gewiß auch innerlich von ihm vernommen wurde. Die erste Offenbarung Gottes konnte mit Rücksicht auf seinen verschuldeten Zustand nur eine strafende seyn; der Mensch hatte sich gegen seinen Schöpfer und Herrn empört, für sich gegen sein Wesen Unbedingtheit und Unabhängigkeit in Anspruch genommen; die Offenbarung Gottes hielt ihm seine Sünde, Schuld und Strafwürdigkeit vor und mit dem Bewußtseyn, daß er den Tod verdient, mußte er zur Einsicht kommen, daß das Leben, welches er lebt, ein Werk und Geschenk der Gnade ist, d. i. daß Gott aus freier Liebe, auch bei einer feindseligen That gegen seine Liebe, den Menschen vom ewigen Tode retten wollte, und es wurde ihm sogleich hingedeutet auf den künftigen Erlöser, durch welchen sein neues Leben bedingt war. Mit dieser strafenden Offenbarung Gottes wurde aber der Mensch auch von Neuem inne, daß über ihm der Wille Gottes als heil. Gesetz steht, daß Gott so wie sein Schöpfer, so auch sein Herr ist, dessen Willen er als unverletzliche Ordnung festhalten soll. Vergl. Gen. III., 8 ff.

Mit dieser Offenbarung Gottes, also von dem Augenblicke der Neusetzung an, beginnt auch das Gericht des Logos, die *κρίσις*, denn Gott richtet den Menschen, indem er das Urtheil über seine Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit ausspricht, sey es innerlich im Gewissen, oder äußerlich; der

Richter ist derselbe, der, nachdem er äußerlich im Geschlechte erschien, von sich sagte, daß ihm der Vater das Gericht übergeben Joh. V., 22. So wie sich der Logos dem Menschen offenbarte strafend, die Barmherzigkeit Gottes verkünden und den Willen Gottes als unverletzliche Ordnung vorhaltend, so zieht sich diese Offenbarung durch die ganze vorchristliche Menschheit hindurch: „ἡ ζωὴ (ὁ λόγος τῆς ζωῆς) ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων;“ als innere im Gewissen des Menschen durch die ganze heidnische Welt; als innere und äußere zugleich gibt sie sich kund bei dem Volke Israel; diese Offenbarung ist zugleich ein Gericht Gottes und so zieht sich auch das Gericht Gottes durch die ganze vorchristliche Welt hindurch. Die Heiden hatten kein geschriebenes göttliches Gesetz, in welchem Gott äußerlich an den Menschen spricht; aber sie hatten ihren Offenbarer und Richter im Gewissen, der dieselbe Forderung ausspricht und ebenso entscheidet und strafwürdig erklärt, so wie der äußere Buchstabe des Gesetzes. Darum sagt der Apostel Röm. II., 14. 15: „ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος. Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ ἀπολογουμένων.“ Im Judenthume trat aber der Offenbarer, nebst der innern Stimme des Gewissens, äußerlich hervor, im Gesetze, in Worte der Propheten, in der Theokratie, dem Opferkultus ꝛc. — καὶ εἰς τὰ ἴδια ἦλθε. — Der Logos nahm ein Volk unter besondere Pflege, so daß dieses wie sein besonderes Eigenthum, das besonders geliebte Kind erscheint, um durch eine besondere Pflege desselben von diesem Mittelpunkte aus das Heil über alle Welt zu verbreiten; oder er nennt Israel τὰ ἴδια, weil es in Rücksicht seiner Menschwerdung sein Stammhaus ist. Das Gesetz stellte den Willen Gottes und die Strafwürdigkeit seiner Verletzung vor Augen;

war also Offenbarer des göttlichen Willens und Richter für den Uebertreter; die theokratische Einrichtung hielt wieder den wahren und obersten Herrn der Geschöpfe vor; der Opferkultus sollt das Bewußtseyn der auf dem Geschlechte ruhenden Schuld erhalten und wies zugleich mit der Stimme der Propheten auf den in die Zukunft hin, welchem das Geschlecht sein Bestehen und die Wiederverbindung Gottes mit ihm zu danken hat.

Nachdem nun der Evangelist den Logos als Erleuchter und Offenbarer in der ganzen vorchristlichen Welt dargestellt hat, so schließt er V. 12 mit den merkwürdigen Worten: „*ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύσουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ·*“ d. i. die seinen innern und äußern Offenbarungen Gehör schenkten, die ihn als ihr wahres Licht, das zum wahren Ziele führt, erkannten und anerkannten, die also zum Bewußtseyn ihrer Schuld und Strafwürdigkeit, so wie der in ihnen niedergelegten Gnade Gottes gelangten, so weit, als das Licht den Heiland offenbarte, an ihn als solchen glaubten, zugleich also auch auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes hofften, die den Willen Gottes als ihr unverletzliches Gesetz ergriffen und festhielten, diese wurden zur Kindschaft Gottes befähiget, d. i. befähiget, Glieder des Reiches Gottes zu werden oder befähiget zu jenem ideellen Leben, welches das Leben der Kinder des Reiches ist; ja sie hatten in ihrem Glauben dieses Leben schon in einem gewissen Grade, ihr Zustand war schon in einer gewissen Weise restaurirt. Der Logos näherte sich den Menschen und knüpfte die zerstörte Verbindung wieder an; die wahre Verbindung des Menschen mit Gott muß aber von des erstern Seite eine freie seyn; der Mensch muß also, um seinem freien Wesen entsprechend vereiniget zu seyn, die Vereinigung selbst wollen; sowie sie gegeben wird als Werk der Gnade, so sie auch selbst setzen, als Werk der Freiheit; um von der auf ihm ruhenden Schuld befreit zu werden, mußte

er auch diese Befreiung wollen, also die Schuld anerkennen, Sehnsucht nach Gerechtigkeit vor Gott haben, welches beides nicht nur in dem jüdischen, sondern auch in dem heidnischen Opferdienste so oft hervortritt, seine eigene Verdienstlosigkeit und damit die Nothwendigkeit des Erbarmers von Oben einsehen, und wenn der Heide, indem er seinem Gewissen folgte, auch sein Wesen, seine objektive Bedeutung, wenn er auch seinen Erretter nicht deutlich erkannte, so schloß er sich doch an Ebendenselben Heiland mit denen an, die eine klare Einsicht hatten und partizipirte an dem Erbverdienste des kommenden Erlösers. Das Geschlecht wurde schon in der vorchristlichen Periode, indem es von dem in ihm waltenden Logos sich leiten ließ und sich gläubig demselben hingab — ὅσοι δέ ἔλαβον αὐτόν — zur Schuldlosigkeit befähiget und mit dem festen Glauben wirklich schuldlos, d. i. es partizipirte an dem Erbverdienste in dem Erlösungstode Christi und es wurde die wahre, freie Vereinigung Gottes mit ihm faktisch hergestellt, so daß jetzt schon die Idee des Lebens und der Urzustand der Menschen in einer gewissen Weise wieder hergestellt wurde. Mit der freien Anknüpfung des Geistes an Gott, an seinen heil. Willen müßte innerlich auch die harmonische Einheit des Geistes- und Naturlebens beginnen, in dem jetzt das göttliche Gesetz über den Menschen herrschend wurde, das vom Geiste ergriffen und von ihm in seiner ganzen Sphäre geltend gemacht wurde. Aber es fehlte noch die positive Restauration des Naturlebens, welche erst in der Folgezeit, nach der Menschwerdung des Logos durch das Eingehen in sein leibliches Heilandleben zu Stande kommen konnte; ebenso war die Verbindung mit Gott noch nicht die ursprüngliche durch den heil. Geist, welche erst eintreten konnte, nachdem der Heiland sein Erlösungswerk vollbracht. Joh. VII., 3. Daher sagt der Evangelist nicht, daß sie die Kindschaft schon vollkommen erreicht, sondern, daß sie die Fähigkeit zur Kindschaft, das, was ihnen; hierauf Ansprüche und Sicherheit gibt, die ἐξουσία, haben

sie traten dadurch schon in die Gemeinschaft der Kinder Gottes, aber hatten noch nicht die Vollendung der Glieder des Reiches. In Bezug auf Joh. I., 12 sagt richtig ein berühmter Kirchenvater (Justin der Märtyrer in der Apologie an den Kaiser Antoninus Pius C. 46): Alle, die an den Logos glaubten, waren Christen; solche waren Sokrates, Heraklit u. s. w. [1]) Dadurch erweitert sich der Begriff der alleinseligmachenden Kirche und verliert seine Gehäßigkeit, die er bei einer gedankenlosen Auffassung hat; nur durch Einen ist der Menschheit das Heil geworden, durch Einen lebt sie und wird ewig leben und zu seiner Kirche gehört, wer an ihn, an den wahren Heiland glaubt, und ihn, den wahren Heiland, in sich aufnimmt. Ohne diese Auffassung werden diese und jene theologischen Suppositionen, daß etwa Gott durch einen ganz besondern und eigenthümlichen, von der Gnade in Christus verschiedenen Gnadenakt, die Heiden zum ewigen seligen Leben befähigte, für den Denker nicht befriedigend seyn, so wenig, als sie sich biblisch begründen lassen. Die Gnade in Christus ist objektiv allgemein, Eine für Alle; der Beweis liegt schon darin, daß sie Alle leben, denn ihr Daseyn ist schon Gnadengeschenk Gottes, ruhend auf dem Erlösungstode Christi.

Aber wenn auch der Logos als Licht in der vorchristlichen Welt leuchtete und von diesem Lichte geführt Viele aus dem Geschlechte zur Kindschaft Gottes, zum neuen, wahren Leben befähiget, und wirklich in einem gewissen Grade restaurirt wurden, so war diese Aufnahme der Logos doch nicht allgemein, d. i., nicht Alle gingen ein mit ihrer Freiheit in das Werk der Erlösung und anerkannten den sich offenbarenden Gott als ihren Herrn; ja es waren diese für die Aufnahme des Logos Bereiten im Verhältnisse der Allgemeinheit nun so wenige, daß der Evangelist auch von denen, welche die Be-

---

[1]) Die katholische Kirche trägt diese Lehre vor in dem Dogma von der rückwirkenden Gnade in Christus.

vorzugten des Geschlechtes genannt werden, geradezu sagt: „καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.“ Es entwickelte sich neben dem Reiche Gottes im Geschlechte das Reich dieser Welt, dessen Herrscher der Satan genannt wird, Joh. XVI., 11; das Geschlecht ward nach und nach im Allgemeinen σάρξ, ein γένος σαρκικόν, geworden; Gen. VI., 1. 1 Cor. I., 1 ff. Der Ausdruck σάρξ und σαρκικὸς kommt im Neuen Testamente so oft vor, und ist für das Verständniß der Wiedergeburt in Christus (Joh. VI., 3) und des Lebens im Reiche Christi, der ζωή, die er verheißt und anbietet, so wichtig, daß es nicht unangemessen seyn wird, eine genauere Entwicklung desselben hier einzufügen. Der vielseitige Sprachgebrauch des N. T. fordert aber auch eine Rücksichtnahme des Sprachgebrauchs von בשׂר im A. T., denn jener schließt sich hier an diesen an. Die Grundbedeutung von בשׂר, in welcher es die materielle, so wie דם die flüssige Substanz des menschlichen und thierischen Leibes überhaupt bedeutet, leuchtet überall von selbst hervor; vergl. Lev. VII., 19. XI., 8. XV., 7 u. s. w.; im tropischen Sinne Hiob. XIX., 22 למה תרדפני כמו-אל ומבשׂרי לא תשׂבעו· vergl. Ps. 27, 2. 84, 3. Jerem. 19, 9. Von dieser Grundbedeutung aus erweitert sich der Sprachgebrauch und es werden a parte potiori der Bestandtheile der thierischen Geschöpfe oder nach dem, was in den belebten Geschöpfen vorzugsweise in die Augen fällt, alle diese zusammen genommen, selbst mit Inbegriff des Menschen, בשׂר genannt, Gen. VII., 21, ויגוע כל-בשׂר הרמשׂ על הארץ ···· וכל האדם: oder Gen. VI., 17 כל-בשׂר אשר-בו רוח חיים: vergl. VIII., 17. IX., 11. 15. 16 Num. XVI., 22. XXVII., 11. Hiob XXXIV., 15. בשׂר bezeichnet sodann von den Geschöpfesreihen das Menschengeschlecht insbesondere und zwar mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Hinfälligkeit. Deut. V., 23: כי מי כל-בשׂר אשר שׁמע קול אלהים חיים מדבר מתוך-האשׁ כמנו ויחי; oder באלהים בטחתי לו אירא מה-יעשׂה בשׂר לי: Ps. 56, 5. vergl. 78, 39; 144, 21. Jes. 40, 5.

49, 26. 66, 16. 23. 24. Jer. 12, 12. 17, 5. 25, 31 45, 5. Ezech. 20, 48. 21, 4. 5. Die Vorstellung von Schwäche und Gebrechlichkeit im Gebrauche von בשׂר leuchtet insbesondere hervor. Hiob. 34, 15, יגוע כל-בשׂר יחד ואדם על-עפר ישוב: vergl. Deut. V., 26. Die Bedeutung von sinnlicher Natur im strengen Gegensatze gegen den Geist des Menschen läßt sich im A. T. nicht nachweisen; aber eine ethische Bedeutung hat בשׂר Gen. VI., 3. לא-ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשׂר. Hier nämlich bedeutet es den von Gott getrennten Zustand des Menschen, in welchem eine andere Kraft und ein anderes Gesetz herrscht, als das Gottes; es ist nämlich das Gesetz des Fleisches mit seiner Gier und Lüsten, wobei der Geist kraftlos, sich in seinem Vorhandenseyn nicht erweiset, so daß der Mensch erscheint, wie ein Naturwesen, das nur von den natürlichen Trieben geleitet wird, nur aus Fleisch und dessen Kräften besteht. Es schließt der Gott entfremdete Zustand nicht allein die Herrschaft des Fleisches in sich; denn auch der Geist trennt sich von Gott, indem er sich in Selbstsucht gegen Gott empört, sich selbst verabsolutiren will; aber die Herrschaft des Fleisches tritt vorzüglich nach Außen und auf einem tiefen Standpunkte der Kultur hervor; daher wird בשׂר auch zur allgemeinen Bezeichnung dieses Zustandes gebraucht.

Dem Sprachgebrauche des A. T. von בשׂר schließt sich im N. T. der von *σάρξ* an, aber erweitert sich. Sehr oft hat dieses die Grundbedeutung, wie בשׂר, bezeichnet die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Lebens, insofern sie noch dem Organismus angehört, und bezeichnet so mit *αἷμα* die Theile des Leibes, *σῶμα*. 1 Cor. XV., 39: *οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ. ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σάρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων κ. τ. λ.* Der Sprachgebrauch geht ferner mit dem des A. T. gleichen Schritt, wenn *σάρξ* im allgemeinen Sinne von Menschheit, menschlicher Natur, menschlichen Einzelwesen insgesammt gebraucht wird; das, was in die Sinne fällt,

die Erscheinungsseite, gibt hier dem Ganzen, das noch einen geistigen Antheil in sich schließt, den Namen. So sagt Paulus von Christus, daß er stamme: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, d. i. nach seiner menschlichen Natu, als Mensch; vergl. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Tim. 3, 16. 1 Cor. 1, 29: Ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, mit dem Begriffe der Schwäche; Gal. 2, 16: διότι οὐ δικαιωθήσεται ἐξ ἔργων νόμου πᾶσα σάρξ. Röm. VI., 19. Der Sprachgebrauch zerlegt nun aber, indem σάρξ dem πνεῦμα entgegengesetzt wird, den Menschen genauer; es bezeichnet in weiter Entwicklung σάρξ die sinnliche Natur, den physischen Antheil des Menschen überhaupt im Gegensatze des von ihm qualitativ verschiedenen Geistes; die Urbedeutung von σάρξ ist so erweitert, die davon zunächst abgeleitete enger begrenzt; σάρξ steht hier dem πνεῦμα entgegen, wie σῶμα und πνεῦμα 1 Cor. VII., 34 oder wie ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος 2 Cor. IV., 16. 1 Cor. V., 5: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου I. Χρ. An die Stelle der anthropologischen Eintheilung des menschlichen Organismus in πνεῦμα und σάρξ tritt 1 Thess. V., 23 die trichotonische in πνεῦμα, ψυχή und σῶμα, wo die zwei letzten Ausdrücke die σάρξ in der obigen Bedingung zerlegen, indem in der sinnlichen Natur das sinnliche Lebensprincip, die Naturseele, ψυχή, von dem Materiellen derselben unterschieden wird. Der Gegensatz von Geist und Leib, woran sich für σάρξ die Bedeutung von äußerer Erscheinung, wahrnehmbaren Daseyn schließt, liegt auch in den Redensarten, wo Paulus von einem Erkennen κατὰ σάρκα spricht, 2 Cor. V., 16: Οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα; oder wo von einem Sehen, Gegenwärtig- oder Abwesendseyn ἐν σαρκί die Rede ist; Col. 2, 1 καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί; 2, 5: εἰ γὰρ καί τῃ σαρκί ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι. Unrichtig hat man unter σάρξ auch den irdischen Zustand des Menschen,

sein gegenwärtiges Leben verstanden. In der Stelle Col. I., 24: νῦν δὲ χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ κ. τ. λ, bedeutet σάρξ entschieden den Leib, welcher im Gegensatze zum Geiste leidet, während dieser sich freut der Leiden. Die Redensarten: ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί heißen allerdings: in diesem irdischen Leben, Zustande sich befinden, aber dieser Sinn liegt nur in der Verbindung beider Worte; σάρξ für sich behält die Bedeutung von Leib, sinnlicher Natur, welches vorzüglich klar ist in der Stelle 2 Cor. X., 3: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα. Neben dem entwickelten Sprachgebrauche von σάρξ ist aber jene ethische Bedeutung, welche schon von בָּשָׂר Gen. VI., 3 im A. T. sich findet, vorzüglich ins Auge zu fassen; sie unterscheidet sich wesentlich von jenen Bedeutungen, welche mit dem ursprünglichen Sinne von σάρξ näher zusammenhängen. Σάρξ ist nämlich in diesem Sinne die der Verbindung mit Gott beraubte, von Gott getrennte, der Selbstsucht und den niedern Trieben hingegebene Menschennatur, der Mensch und die Menschheit in diesem Zustande selbst, vergl. Joh. III., 6. Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι. Gal. V., 17. III., 3. 1 Cor. 1, 17. X., 2. 3. Der Mensch in diesem Zustande der Gottgetrenntheit und der Hingegebenheit an sein Selbst, in Hochmuth und sinnlicher Herrschaft über den Geist, ist σαρκικός 1 Cor. III., 3, indentisch mit ψυχικός, vergl. 1 Cor. II., 14 und der Inbegriff der σαρκικοί und ψυχικοί macht den κόσμος aus 1 Cor. I., 20. Dem σὰρξ in dieser Bedeutung steht das πνεῦμα nicht gegenüber im Sinne von Menschengeist, denn die σάρξ bezeichnet hier den ganzen Menschen in seinem entarteten Zustande; das πνεῦμα ist in diesem Gegensatze Gottes Geist; vergl. Joh. III., 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ

πνεύματος πνεῦμα ἐστι; an der letzten Stelle die mit dem Gottesgeiste verbundene und durch ihn umgeschaffene menschliche Creatur; vergl. Röm. VIII., 2. VII., 2. 14. Der mit dem Geiste Gottes verbundene, durch diese Verbindung umgeschaffene, in Erkenntniß, so wie in Tugendkraft stark gewordene Mensch ist im Gesetze des σαρκικός oder ψυχικός ein πνευματικὸς 1 Cor. 2, 15.

Ueber die Entwicklung des Sprachgebrauchs von σάρξ vergl. Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Erster Bd. S. 162 ff. Breslau 1839. Usteri, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. I. Th. Abschn. 3, 13. Schulz, die christliche Lehre vom Abendmahl S. 96. De Wette, christl. Sittenl. §. 10. Bretschneider, Grundlage des evangel. Pietismus § 12. v. Cölln, bibl. Theol. Bd. II., S. 237. 248. Tholuk Commentar zum Briefe an die Römer c. VII., v. 14; Reiche, Commentar zum Römbr. c. VI., v. 9.

Es wurde oben dargestellt, wie der neugeschaffene, durch den Erlösungstod vom eigenen Tode gerettete Mensch mit Gott wieder verbunden wurde und die Wiederverbindung sich innerlich im Gewissen und äußerlich im Gesetze, den Propheten u. s. w. kund gab. Die Verbindung mit Gott und die harmonische Einigung des Geistes und Naturlebens sollte aber der Mensch, so wie sie durch die Gnade bedingt ist, seinerseits auch freithätig selbstsetzen und forterhalten, er sollte mit der Gnade zusammenwirken, also das Gesetz Gottes, das sich ihm verkündigte, selbst ergreifen, festhalten und in sein Leben, in die ganze Sphäre seiner Thätigkeit übertragen. Aber in dem Geiste, der einmal gegen sein Wesen sich Unabhängigkeit von Gott angesprochen, sich auf sein eigenes Selbst stellen, sich verabsolutiren wollte, blieb die Hinneigung zu einer wiederholten Empörung gegen Gottes Gesetz, und in der sinnlichen Natur, die einmal in der Ursünde aus ihrer harmonischen Verbindung mit dem Geiste getreten war, blieb die Lust und Gier, ihr Gesetz über das

des Geistes zu erheben, gegen ihr eigenes Wesen im Menschen zu herrschen. So war die Beschaffenheit des Urmenschen nach dem Falle und seiner Neuschöpfung und auf dem physischen Wege der Zeugung, indem das Geschlecht auseinander ging, konnte sich auch nur diese gestörte Beschaffenheit des menschlichen Zustandes fortpflanzen; das Gezeugte ist dem Zeugenden gleichartig. Das von dem Logos stets erhaltene Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott, der möglichen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, konnte den Menschen vor einem neuen Falle sichern; aber es lag, wenn der Geist sich nicht ernstlich in seinem Wesen und in seiner Stellung zu Gott und zur Sinnlichkeit behauptete, auch die Möglichkeit eines neuen Falles nahe. Die Täuschungen der äußern Welt verdunkelten die Erkenntnisse des Unsichtbaren; der nach Außen gekehrte Mensch verlor sich in dem Naturleben; der Irrthum wirkte wieder zurück auf das praktische Leben; es nahm die Finsterniß in Erkenntniß, Un- und Aberglaube überhand, anderseits die Herrschaft des Fleisches mit der Passivität des Geistes; nebenbei, insbesondere so lange die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen nicht ganz verloren war, herrschte der Hochmuth, sich darstellend in selbstbewußter Verletzung und Verachtung des göttlichen Gesetzes und als der Geist bei solchen Völkern, die sich aus dem rohen Zustande des Naturlebens, in welches das Geschlecht größtentheils versunken war, wieder zu sich selbst gekommen war, so zeigte sich auch diese Selbsterwachung in Hochmuth gegen die nun vervielfältigte Gottheit und Menschen. So wurde das Menschengeschlecht nun בָּשָׂר, σάρξ, in dem dargestellten Sinne; nicht, als wäre die Trennung von Gott eine absolute gewesen, denn der Mensch bleibt immer mit Gott verbunden und er wird diese Verbindung inne in seinem Gewissen; auch der größte Verbrecher hört diese Stimme; aber das Geschlecht suchte die Trennung von Gott, wollte sie und in ihr verharren und so bestand sie wenigstens subjektiv in der Gesinnung und dem Willen, und

damit zusammenhängend auch in der Intelligenz; denn der Gott, von dem es sich trennte, kam nach und nach in Vergessenheit oder verwirrte, unwahre Vorstellungen verdunkelten seine Idee. In diesem Zustande lag nun auch die alte Schuld auf diesen sarkischen Kindern Adams; denn nur die partizipirten an der Gnade des Erlösungswerkes in Rücksicht auf Rechtfertigung und Restauration des Lebens, welche den λόγος aufnahmen, Joh. 1, 12. In dem Zustande der Empörung gegen Gott ist der Geist mit sich selbst im Widerspruche, indem der abhängige und bedingte sich unabhängig behauptet, sein eigenes Wesen, das sich doch immer wieder im Bewußtseyn behauptet, immer negirt und aufheben will; und bei der Herrschaft des Fleisches über den Geist ist das ganze menschliche Wesen mit sich im Widerspruche, indem das ideelle Verhältniß zwischen Geist und Leib umgekehrt ist. Die neue und wiederholte Empörung gegen Gott und Negation des eigenen Wesens konnte und kann dem Menschen den Tod als Aufhebung seines synthetischen Daseyns nicht mehr bringen; dies ist Folge des Erlösungswerkes, an welchem Alle, die Guten und Bösen insofern partizipiren, als sie Daseyn haben; der Logos erhält dieses synthetische Daseyn und die Verbindung mit Gott objektiv auch bei dem Widerstreben des Menschen, damit ihm die Gnade der Erlösung im vollen Maaße zukommen könne; der Akt der neuen Position, die dem Erlösungswerke angehört, ist ein permanenter, und wiederholt sich bei jedem freien Willensakte des Menschen, der die Folgen der Ursünde in sich schließt. Aber dieser Zustand des Menschen, als Verkehrung der wahren, ideellen Beschaffenheit und Ordnung des Menschen verbunden mit der Schuld ist, im Verhältnisse zu seinem wahren Leben, Tod, er ist die Negation und der Gegensatz von jenem. So wie die Ordnung des Menschen verkehrt und sein ganzes Leben Widerspruch ist, so fühlt er nun auch in aller Kraft die Unseligkeit in sich, die in diesem Zustande liegt; das Gefühl der

Schuld und der innern Zerwürfnisse macht ihn unselig. Die heil. Schrift nennt diesen Zustand nun auch wirklich Tod, *θάνατος*, Joh. V., 24e *ὁ πιστεύων* .. *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*; vergl. 1. Joh. III., 2. Röm. VII., 24; die Unerlösten, diesem Zustande Hingegebenen werden *νεκροί* genannt, Röm. VII., 13: *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* (*παραστήσατε ἑαυτούς*). Hier erscheint also der Ausdruck *θάνατος* und *νεκρός* im tropischen Sinne; die Einheit und Aehnlichkeit im tropischen und ursprünglichen Sinne liegt in der Negation, welche der doppelte Begriff enthält.

Christus hatte nun bei seinem Auftreten eine doppelte Aufgabe; erstlich: das objective Erlösungswerk, durch welches von dem Augenblicke des Falles das Leben des Geschlechtes bedingt ist, zu vollführen d. i. durch seinen freiwilligen Tod als Menschensohn für die Menschen die alte Schuld zu tilgen und zweitens das Menschengeschlecht, das zum größten Theile durch die inneren Mahnungen des Logos und die äußeren Veranstaltungen im Judenthume sich nicht dahin leiten ließ, nach möglicher Erkenntniß in das Erlösungswerk mit freiem Willen einzugehen, zur Theilnahme an den gesammten Früchten des Erlösungswerkes einzuladen und mit der in ihm wirkenden göttlichen Kraft zu bestimmen. Auch die Gläubigen des Volkes Israel und unter den Heiden sollten bei seinem Auftreten im Geschlechte der Früchte des Erlösungswerkes noch in einem höhern Grade theilhaft werden; sie sollten nun ihren Erlöser und die Bedeutung seines Werkes, die göttlichen Rathschlüsse, welches sie Alles bisher nur durch einen Schleier gesehen hatten, im klaren Lichte schauen und das objectiv Gegebene nun im vollen Maaße zu ihrem Heile verwenden. Der Erlösungstod Christi ist das objective Factum, durch welches das Leben des Geschlechtes überhaupt und seine Restauration aus dem Tode im Leben insbesondere bedingt ist; die Aufnahme Christi, das allseitige Eingehen in das Erlösungswerk von Seite der Gläubigen ist

die subjective Bedingung dessen, was Christus ζωή im eminenten Sinne des Wortes nennt.

Was verheißt nun Christus und die Apostel dem im Tode liegenden Menschengeschlechte im Einzelnen, was fordert die heil. Schrift von demselben d. i. was ist im Einzelnen in Christo für die Menschheit gegeben und wie wird es von ihr ergriffen und sich angeeignet? — Mit der Auseinandersetzung dieser Fragen wird der neutestamentliche Begriff von der ζωή, die Endzweck ist von Allem, was Christus und die Apostel anbieten und fordern, seine vollständige Klarheit erhalten. Was den ersten Punkt dieser Erörterung anbelangt, so muß Einiges von dem, was bereits dargestellt wurde, nochmals summarisch erwähnt werden.

Wir wissen, daß der Stammväter des Geschlechtes sich mit Schuld beladen und daß auf dem Geschlechte Adams, das eine natürliche Entwicklung seines Stammvaters ist, die Schuld der Ursünde und der mit dieser Ursünde zusammenhängenden einzelnen Versündigungen lastet. Die Propheten in weiter Entfernung verkündeten aber im Worte und der ganze Opferkultus symbolisch den kommenden Befreier von Sünde und Schuld; der letzte der Propheten deutete auf Christum hin, als Denjenigen, der die Sünde und Schuld der Welt hinwegnehmen werde: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*; Joh. I., 29. 36. Die künstlichen Versuche, aus dieser Stelle den Wortsinn, der aus dem Zusammenhange der ganzen Offenbarungslehre in die Augen fällt, hinwegzunehmen und an die Stelle des verdienstlichen Todes eine Befreiung von der Sünde durch Lehre und Beispiel zu setzen sind bekannt und ebenso auch gründlich widerlegt.

Der Apostel Paulus trägt es als eine Hauptlehre vor, daß das ganze Geschlecht seine Befreiung von der Sünde und Schuld findet in dem Tode Christi; Röm. III., 23. 24: *Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ· δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς*

ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. V., 9: *Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* 1. Cor. XV, 3: *Παρέδωκε ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,* vergl. Röm. V., 17. 18. 19. 1. Cor. I., 30. Gal. II., 16. Phil. III., 9. Tit. III., 7. Apostelg. X., 48: Es wurde aber schon oben dargestellt, daß die Menschheit nicht bloß seit dem äußern Erscheinen Christi an diesem Verdienste seines freiwilligen Todes participirte, sondern, daß es objectiv der Menschheit überhaupt angehört und Alle, die sich dieses Verdienstes durch den Glauben an den Logos, so wie er in der vorchristlichen Welt waltete, würdig machten, auch wirklich schuldbefreit wurden. Joh. I., 12.

So liegt also einmal in dem Erlösungswerke objectiv für die Menschheit Befreiung von der Schuld und so auch von der Strafe, welche mit dieser Schuld in Verbindung steht und diese Freiheit von der Schuld gehört wesentlich zur Idee des Lebens, wie sie beschrieben wurde. Es wird aber ferner dem todten oder sarkischen Geschlechte die lebendige Vereinigung und Gemeinschaft des heil. Geistes verheißen und die neugeborenen, d. i. im Christenthume umgeschaffenen Menschen werden als solche bezeichnet, welche in dieser Gemeinschaft stehen. Diese Verbindung des heil. Geistes sieht schon der entfernte Seher im Geiste; vergl. Joel III., 1. Der Täufer Johannes kündigt den Herrn als den an, der im heil. Geiste taufen, d. i. die Kraft des heil. Geistes dem Menschen aneignen werde; Matth. III., 11: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Mark. I., 8. Luk. III., 16. Joh. I., 26. Der Heiland verheißt ihn ausdrücklich; Joh. VII., 38. XIV., 16: *καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα*; vergl. XV., 26.

Die Sendung und Vereinigung des heil. Geistes mit dem Geschlechte ist durch seinen Tod bedingt, Joh. XVI., 7; denn

er tilgt die Sünde, durch die der Mensch aus der Gemeinschaft desselben gefallen war. Als das Erlösungswerk vollendet war, so wurde nun wirklich die Verbindung des heil. Geistes mit dem Geschlechte vollzogen; Apostelg. II., 1. Die Christen stehen mit ihm in lebendiger Gemeinschaft; Röm. VIII., 15; sind dadurch *πνευματικοὶ* 1. Cor. II., 13. 15; sie sind deßhalb genannt Wohnung Gottes, Wohnung des heil. Geistes: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι υἱοὶ θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*; 1. Cor. III., 16. VI., 19. 2. Cor. VI., 16. Eph. II., 21. 22. Der heil. Geist ist eine umschaffende Kraft, die den Menschen innerlich ganz umgestaltet, so daß er gleichsam eine neue Kreatur wird; vergl. Joh. III., 5; er ist im Verhältnisse zu seinem frühern Zustande ein *καινὸς ἄνθρωπος*; Eph. IV., 23. 24, in welchem die *ἐπιθυμίαι* des alten Menschen, *παλαιοῦ ἀνθρώπου* nicht mehr walten, Eph. IV., 22. 24.

So wird also der Mensch durch Christus wieder mit der Gottheit verbunden in der Weise, wie es vom Anfange war und diese Verbindung als ein wesentliches Moment der Idee seines Lebens gefunden wurde; das Menschengeschlecht in Wiedervereinigung mit dem heil. Geiste ist in Hinsicht auf die Faktoren seines Lebens restaurirt. Aber noch mehr; der heil. Geist ist eine stärkende Kraft, in welcher der Menschengeist sich über die Gier des Fleisches behauptet und die Selbstsucht durch die Liebe Gottes verdrängt wird, Röm. V., 5. Die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und die der Liebe oder des Willens Gottes gehört, so wie die Verbindung des heiligen Geistes, zu dem ideellen Zustande des Lebens; denn dieser ist formelle Einheit des Geistes und Naturlebens des Menschen gestellt unter den Willen Gottes als des höchsten Gesetzes der Kreatur.

Das Naturleben des Menschen wird, wie bemerkt wurde, in Christus restaurirt, d. i. er wird in sein ursprüngliches Verhältniß zum Geiste dadurch zurückgeführt, daß der heil.

Geist dem Menschengeiste die Kraft verleiht, über die Lüste des Fleisches, die sinnlichen Begierden zu siegen und diesen Sieg oder Herrschaft ständig zu behaupten. Die Wirkung ist hier eine mittelbare; sie geht von dem Menschengeiste aus auf die mit ihm verbundene, aber seit dem Urvergehen ihn bekämpfende Physis und diese Restauration hat für das Naturleben einen negativen Charakter, es wird beschränkt in seiner Extravaganz, wird in seine Schranken und sein rechtes Verhältniß durch eine über ihm stehende Kraft zurückgetrieben. So wie aber der Menschengeist in dem gebietenden und verbietenden Gesetze nicht allein eine formelle Richtschnur und negative Schranke hat, sondern auch durch den heil. Geist positiv gestärkt und gekräftigt wird, so verheißt und giebt Christus auch eine positive neue Kraft und neues Leben schaffendes Element für den sinnlichen Antheil des Menschen. Er verheißt das wahre Himmelsbrod, das den Menschen nährt zum ewigen Leben, und dieses wahre Himmelsbrod, sagt er, ist mein Fleisch, das ich in den Tod gebe. Joh. VI., 51: *Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μοῦ ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*, vergl. die ff. Vv.

Die Exegeten haben es versucht, die Worte: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μοῦ ἐστίν κ. π. λ.*, so wie die folgenden Ausdrücke: *φάγειν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνειν αὐτοῦ τὸ αἷμα* zu vergeistigen, d. i. aus dem Verständnisse jede materielle Seite zu verdrängen. Es kann hier nicht auf alle verschiedene Deutungen Rücksicht genommen werden, welche dieser Abschnitt des Joh. Ev. VI., 51—64 erfahren hat; vergl. Lücke, Exkurs zum II. Bd. des Comment. über das Evang. Joh. S. 596 ff. Mack, Tüb. Quartalschrift 1832. I. Bd. Es wird hier die Exegese desselben nur so weit behandelt, als es nothwendig ist, diese Stelle für den gegenwärtigen Zweck verwen-

den zu können und es werden deßhalb auch nur einige der verschiedenen Deutungen berücksichtigt.

Der Heiland spricht V. 27 zu den Juden von einer Speise, welche der Menschensohn ihnen geben wird — ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει. Durch die Frage der Juden erhält seine Rede eine andere Wendung; er beschreibt die genannte βρῶσις jetzt nicht näher; erst V. 51 setzt sich offenbar der Gedanke von V. 27, mit den Worten: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μȣ ἐστιν κ. π. λ. wieder fort; der Gebrauch des temp. fut. stellt diesen Zusammenhang heraus, während das temp. praes. in den dazwischenliegenden Versen hinweiset, daß das ἄρτος τοῦ θεοῦ, von welchem er hier spricht, in einem andern Sinne zu fassen sey und diese Verse einen begonnenen Gedankengang unterbrechen. Die Juden hatten V. 27 in der Forderung des Heilandes vorzugsweise auf den Ausdruck „ἐργάζεσθε“ geachtet und glaubten nun, daß der Heiland die Erfüllung gewisser praktischer Gebote und Gott gefälliger Werke verlange und veranlaßten nun durch ihre Frage V. 28 Christum, das von ihrer Seite für die Erlangung des ewigen Lebens Nothwendige, die subjective Grundbedingung der ζωή auszusprechen. Nicht die Werke sind es, durch die der Mensch die ζωή gewinnt, denn diese wurzelt ja nicht im eigenen Verdienste des Menschen, sondern der Glaube an den Gottessohn, unter dessen Vermittlung das objectiv Gegebene dem Menschen zugeeignet wird. Nachdem er aber einmal die subjective Grundbedingung der ζωή ausgesprochen, so kann er sich dieser gegenüber nicht mehr in einer besondern und einzelnen Beziehung ἄρτος und βρῶσις τῆς ζωῆς nennen; er ist in seiner ganzen Persönlichkeit, als das Objective, dem Glauben, als dem Subjectiven gegenüber, ideell und bildlich eine Speise, die dem Menschen Nahrung und Leben giebt. Er ist es durch sein Wort und That, durch sein Leben und seinen Tod, durch das Erweckende und Stärkende, was in seiner Lehre, in seinem Leben und das Verdienstliche, das

in seinem Tode liegt und durch diesen Tod dem Geschlechte zugänglich wird. Darum sagt er, daß der Vater jetzt schon ihnen das wahre Brod, das Himmelsbrod gebe: „ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, V. 32 und verlangt, daß er als solches jetzt schon genossen, d. i. im Glauben in seiner ganzen Persönlichkeit als der Heiland des Geschlechtes ergriffen werde. V. 29. 35. Der Heiland sieht sich sodann veranlaßt, den Unglauben der Juden zu rügen und ihnen zu zeigen, daß ihre ganze Lebensverfassung so beschaffen ist, daß sie wohl nach einer roh materiellen Speise Verlangen haben, nicht aber nach einer höhern Speise, die sie genießen würden in und durch die Vereinigung mit ihm. Die ersten Worte von V. 51 stellen noch einmal den Grundgedanken der ganzen Zwischenrede hin, „daß Christus in seiner ganzen Persönlichkeit als Gottessohn und Menschensohn, im Glauben erfaßt, ideell und bildlich eine Lebensnahrung ist;" aber die Worte: καὶ ὁ ἄρτος δὲ κ. π. λ. unterbrechen wieder den Gedanken und schließen wieder an frühere Worte an: „und zwar ist das Brod, von welchem ich sagte V. 27, daß ich, der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es auch geben werde, mein Fleisch, ἡ σάρξ μου ἐστιν."

Ein großer Theil der Exegeten deutet nur den von der Mitte des V. 51. beginnenden Abschnitt im geistigen Sinne d. i. so, daß der Gedanke eines materiellen Genusses des wahren Fleisches und Blutes Christi entfernt wird; sie weichen dabei auch schon in der Erklärung des vorausgehenden Abschnittes von der oben gegebenen natürlichen Entwicklung des Sinnes ab. Nach der Erklärung einiger Exegeten soll sich Christus in diesem vorausgehenden Abschnitte nur in Rücksicht auf seine Lehre Brod des Lebens genannt haben. Er nenne sich eine Gottesnahrung, ein Himmelsbrod, insofern er seinen Geist dachte als einen vor seinem irdischen Leben bei Gott gewesenen, der Quell der göttlichen Erkenntnisse und der Einsicht in den Willen Gottes ist. Indem er nun ver-

lange, genossen zu werden, so fordere er die Aufnahme seines Geistes und seiner Lehre von der Gottheit Willen. Von V. 51: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ κ. π. λ.* beschreibe er nun auch sein ganzes irdisches Daseyn und Leben (*σάρξ*) als eine echte Lebensnahrung und so wie er verlange, daß seine Einsichten, mit denen er vom Himmel gekommen, aufgenommen werden, so fordere er nun auch, daß die Menschen sein ganzes menschliches Leben, sein Betragen als Mensch, sein Beispiel zu ihrem Besten aufnehmen und nachahmen. Christus wäre also eine Gottesspeise, ein Himmelsbrod das zum Leben nährt, vermöge seines vom Himmel gekommenen Geistes und seines ganzen Betragens als Mensch, seines Beispieles im Leben und Sterben für die, welche ihn als Lehrer und Muster aufnehmen und nachahmen. —

Dieser Exegese liegt nun einmal die Anschauung der Person Christi zum Grunde, nach welcher sein irdischer Beruf einzig in Lehre und Beispiel besteht und der Tod nur eine zufällige Folge seiner Bestrebungen ist; ebenso die oben schon dargestellte vergeistigende Auffassung der *ζωή*. Das Erste findet seine Widerlegung fast auf jedem Blatte der neutestamentlichen Schriften, indem der Tod Christi wesentlich in die Rathschlüsse Gottes gelegt, gerade sein Tod und seine Erhöhung als das wahre Geheimniß der Erlösung dargestellt wird. Ueber die vergeistigende Auffassung von *ζωή* wurde oben das Nothwendige entgegnet. Ist der Glaube das Subjective, welchem Christus als das Objective entgegensteht, so ist die Auffassung dieser Stelle, welche in Christus nur Lehre und Beispiel heraushebt, einseitig, weil er als das Objective in der Erlösung weit mehr ist als Lehrer und Tugendbeispiel; Christus ist, wenn er sich *ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἄρτος τῆς ζωῆς* nennt, eine solche Speise vermöge alles Dessen, was in seiner ganzen Persönlichkeit liegt, wie bereits oben dargestellt wurde. Unter *σάρξ* die ganze menschliche Erscheinung Jesu zu verstehen, wäre zwar an sich zulässig, wenn schon im N. T. *σάρξ* allein gesetzt nicht bestimmt in der Be-

deutung von Leben vorkömmt; denn in den Ausdrücken ζῆν ἐν σαρκί, περιπατεῖν 2c. hat σάρξ entschieden die Bedeutung von Leib und sie bezeichnen das Leben in Verbindung mit dem irdischen Leibe mit Rücksicht auf eine künftige Auflösung dieser Verbindung von Geist und Leib; aber in dem vorliegenden Abschnitte erklärt Christus den beabsichtigten Sinn sogleich genauer, indem er das zuerst collectiv Genannte V. 53 in σάρξ und αἷμα zerlegt; so wie in den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles σῶμα und αἷμα neben einander gestellt werden (Matth. XXVI., 26—28. Mark. XIV., 22—24. 1. Cor. XI., 23—25), so hier σάρξ und αἷμα, als die flüssige und feste Substanz des menschlichen Körpers. Der Ausdruck: δουναι τὴν σάρκα kann aber nach dem allgemeinen Sprachgebrauche des N. T. nicht bedeuten: sein Leben weihen und widmen zum Heile der Menschen, ohne direkte Rücksicht auf den Tod; er wird im N. T. immer von der direkten Hingabe des Leibes in den Tod gebraucht; vergl. Matth. XX., 28. Luk. XXII., 19. Gal. I., 4. II., 20. Joh. X., 9. Das Christus an seinen Tod denkt, ist auch aus V. 70 des vorliegenden Abschnittes klar.

Andere Exegeten beziehen die Worte V. 51 direkt auf den Tod Jesu, aber entscheiden sich im Folgenden doch nicht für eine wörtliche Auffassung der Rede Jesu. Als das Thema der ganzen Rede erklärt man die Worte des 33. Verses: ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Als dieses Brod bezeichne er sich V. 36 selbst und nachdem er nun dargestellt, daß es nothwendig müsse genossen werden, um zum ewigen Leben zu gelangen, so zeige er V. 51, wie er dem Menschen diesen Genuß bereiten und darbieten wolle. Die Worte: ἡ σάρξ ... ἣν ἐγὼ δώσω weisen unverkennbar auf den Tod des irdischen Heilandlebens hin. Der Tod des Heilandes sey aber erst die rechte Vermittlung der Vereinigung der Gläubigen mit dem Sohne Gottes. Der Tod des Menschensohnes für das Leben der Welt hebe nämlich die σάρξ, den

Vorhang, das καταπέτασμα (Hebr. 10, 20) von dem Göttlichen in Christo, seine δόξα, hinweg und entfeßle gleichsam den bis dahin gebundenen Geist Gottes und Christi, und mache so erst der Welt das himmlische Leben des Erlösers recht genießbar; vergl. Joh. VIII., 38. 39. Demgemäß erkläre Jesus V. 51: sein Tod für das Leben der Welt werde den rechten Genuß jenes Brodes, d. i. den Glauben an ihn und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht möglich machen.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß diese Deutung der Wahrheit näher kömmt, als die vorauserwähnte und daß ihr ein tieferes Verständniß des Todes Jesu zum Grunde liegt; aber auch sie hat ihre Einwürfe gegen sich, die ihr den Ruhm der vollen exegetischen Wahrheit bestreiten. Was die Bestimmung des Themas der Rede anbelangt, so ist oben gezeigt worden, daß die Rede aus zwei Theilen bestehe, wobei der zweite Theil als Zwischenrede des erstern erscheint. Die oben gegebene Bestimmung des Gedankenganges, die wir als die natürlichste anerkennen, vereiniget sich nicht mit dieser Angabe des Themas. Wenn ferner die Speise, von welcher mit der zweiten Hälfte von V. 51 die Rede ist, dieselbe seyn so , von welcher inzwischen gesprochen wird, so kann man, auch wenn der Genuß erst in der Zukunft recht zugemittelt werden soll, doch nicht einsehen, warum jetzt auf einmal an die Stelle des temp. praes. das fut. tritt; denn da der Glaube von den Juden gefordert und Christus von ihnen im Glauben aufgenommen werden will, so bietet er sich immerhin auch jetzt schon als Speise dar, und wenn auch das ἣν ἐγὼ δώσω am Schlusse von V. 51, die Dahingebung seines Leibes in den Tod, in die Zukunft fällt, so erwartete man doch das vorausgehende διδόναι im temp. praes., weil die Mittheilung jetzt schon beginnt und bereits begonnen hat. Es wäre aber auch die Forderung eines tiefen und festen Glaubens von den Juden jetzt schon, wo er zu ihnen spricht, etwas auffallend, wenn er in der Folge ihnen sagte, daß dieser Glaube

oder die enge Verbindung mit ihm erst in Zukunft, erst nach seiner Verherrlichung eintreten könne. Es hat keine Schwierigkeiten, einzusehen, warum der Heiland in dem Fortgange seiner Rede, indem er auf den Genuß seines Leibes und Blutes übergeht, seines Todes erwähnt; dieser vermittelt ja den Genuß, macht ihn möglich; ohne denselben giebt es überhaupt keine Erlösung und ohne denselben kann insbesondere der Leib Christi nicht zu einer das Geschlecht restaurirenden Speise werden. Christus hat als eine neue Setzung im Geschlechte durch übernatürliche Zeugung an seinem Leibe die Natursubstanz im unverdorbenen Zustande; aber wenn er nicht freien Willens das Erlösungswerk ausführt, so gibt es keinen verklärten Leib Christi, den er den Gläubigen mittheilen kann. Die obige Exegese hat vollkommen recht, wenn sie sagt, daß Christus anzeigen wollte, daß durch seinen Tod die Vereinigung mit ihm erst möglich werde; aber sie irrt in der Bestimmung der Art dieser Vereinigung, indem sie dieselbe auch von V. 51 an im vergeistigten Sinne auffaßt.

Gegen das wörtliche Verständniß dieses Abschnittes von: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ* V. 51—58 macht man verschiedene einzelne Einwürfe. Man sagt: da die ganze bisherige Rede ein kühnes Spiel mit Tropen gewesen, so wäre es gegen das Gesetz des Zusammenhanges und der Analogie, nun auf einmal, wo sich die Rede in gleicher Weise fortsetzt, einen wörtlichen Sinn annehmen zu wollen. Dagegen muß erinnert werden, daß mit den genannten Worten offenbar die Rede eine andere Wendung nimmt (*καὶ* bezeichnet eine Verbindung, *δὲ* aber eine Trennung; vergl. Viger ed. lips. 1822 S. 554; vgl. Apstlg. V., 32. III., 22. 24. Joh. XV., 27); das, worauf jetzt die Rede übergeht, ist etwas Anderes, als der Inhalt der vorausgehenden Worte und es kann dieses Andere nicht darin bestehen, daß Christus nur seines Todes erwähnt; er spricht deutlich auch von einer andern Speise, denn diese wird erst gegeben (*δώσω*), während die Himmelsspeise im obigen Sinne gegenwärtig angeboten wird (*ὁ πατήρ μου δίδωσιν*

ὑμῖν τὸν ἄρτον); und so wie oben V. 27 ankündigt, daß der Menschensohn diese Speise geben werde (δώσει), so ist er jetzt auch wieder der Sohn, der sie geben wird (ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω); während inzwischen von dem Himmelsbrode gesagt wird, daß der Vater dasselbe gebe. Indem ferner die Zuhörer die Worte im wörtlichen Sinne verstehen, und V. 52 unwillig ihr Befremden über Jesu Rede äußern (πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν), spricht er nicht gegen ihr Verständniß, drückt sich ihrer Auffassung gemäß vielmehr noch bestimmter aus, indem er versichert, daß wer sein Fleisch nicht esse und sein Blut nicht trinke, das Leben nicht in sich habe. Daraus ergiebt sich, daß die vorausgehende bildliche Sprache noch nicht berechtiget, auch in dem letzten Theile der Rede nur Bilder anzunehmen.

Wenn man aber ferner dagegen einwendet, daß σάρξ nur Fleisch bedeute im lebendigen Zustande, Fleisch dagegen im todten Zustande immer κρέας heiße, daß sich darum die Rede Jesu nicht auf den erst nach seinem Tode möglichen Genuß seines Leibes beziehen könne, so ist sogleich klar, daß dieser Einwurf auf einem Mißverständnisse über den Genuß des Leibes Christi im heil. Abendmahle beruhe; denn der Leib Christi, der von den Gläubigen genossen wird, ist kein todter, entseelter; Christus lebt in der Kirche fort, so wie er im Geschlechte erschienen war als Gottessohn und Menschensohn und tritt lebendig nach seinem göttlichen und menschlichen Daseyn mit den Gläubigen in Verbindung. Es ist aber dieser Einwurf auch nicht hinlänglich philologisch begründet, denn Deut. XXVIII., 53 (LXX.) Offenb. XIV., 16. XIX., 21 wird σάρξ auch vom getödteten Fleische gebraucht.

Man sagt ferner: V. 63 verwahrt sich der Herr ausdrücklich vor einer sinnlichen Auffassung seiner Worte: τὸ πνεῦμα ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν· τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν πνεῦμα ἐστι καὶ ζωή ἐστι. Allein diese Worte sprechen nicht überhaupt gegen eine Beziehung

der Rede des Heilandes auf den Genuß seines wahren Leibes und Blutes; sie sprechen nur gegen eine rohe Auffassung dieses Genusses, so wie er sie bei den Juden fand. Als eine roh materielle Speise, die den physischen Hunger stillt und das irdische Leben fristet, will der Heiland seinen Leib nicht angesehen wissen; eine solche nützt nichts in Bezug auf das Leben, die ζωή, von der er spricht. Sein Leib, der in dem Sakramente empfangen wird, ist die Natursubstanz im verklärten Zustande (σῶμα πνευματικόν), und so wie der Genuß, wenn er nützen soll, subjektiv eine geistige Seite hat, da er aus dem Glauben hervorgehen und mit Glaube verbunden seyn muß, so ist er auch objektiv ein geistiger; so wie nämlich das menschliche Leben des Heilandes nicht getrennt ist von seinem göttlichen, so tritt der Mensch, indem er seinen Leib genießt, auch mit dem Logos oder mit dem ihn geistig vertretenden heil. Geiste in Verbindung oder es wird die Verbindung, die schon zuvor bestand, desto inniger und lebendiger. Der Begriff von πνεῦμα und πνευματικός schließt in der heil. Schrift das Materielle keineswegs absolut aus, sondern nur in seiner rohen, irdischen Form; vergl. 1 Cor. XV., wo von einem σῶμα πνευματικόν die Rede ist. So haben wir eine geistige Auffassung der Johann. Stelle, d. i. eine solche, die den Gedanken der Juden an ein rohes Genießen eines todten Körpers zur Stillung des Hungers ausschließt. Wenn man die Schlußbemerkung des Heilandes V. 63 zum Beweise gegen ein wörtliches Verständniß so allgemein gebrauchen wollte, so müßte man konsequenterweise auch zugleich die Abendmahlslehre überhaupt bestreiten, denn aus den Einsetzungsworten desselben läßt sich eine materielle Beziehung nicht entfernen; man müßte also auch dort ein Mißverständniß der Jünger annehmen.

Indem auf die hauptsächlichsten Einwürfe hiemit kurz geantwortet und bei dieser Erörterung zugleich die positiven Momente herausgehoben wurden, welche für eine wörtliche Auffassung der

Rede Jesu von V. 51—63 sprachen, so steht das Befugniß zu, diese Stelle im wörtlichen Sinne auf die schon angedeutete Weise zu gebrauchen. Man verbinde damit Matth. XXVI., 26—28. Mark. XIV., 22—24. Luk. XXII., 19. 20. 1 Cor. XI., 24. Der Mensch hat ein Doppelleben, ein Geistes- und Naturleben und zwar ist dieses letztere im natürlichen Zustande, welchen man richtiger den unnatürlichen nennen sollte, entartet, es ist ein dem Geiste widerstrebendes. Der Mensch wird in Hinsicht auf die Faktoren seines Lebens restaurirt und man kann jene Restauration, in welcher der Mensch eine neue Kräftigung seines Geistes erhält, die geistige nennen, indem er in die Gemeinschaft des heil. Geistes tritt, welcher auch der Geist Christi ist, so daß in dieser Hinsicht Christus als der geistige Stammvater erscheint. Wenn nun Christus seinen Leib zum Genusse darbietet, so ist dies nicht blos eine Speise, welche die geistige Gemeinschaft sinnlich vermittelt; sondern der Mensch geht durch den Genuß des Leibes Christi ein in das Naturleben Christi, nimmt die Substanz seines Leibes in sich auf als ein positiv umbildendes und umschaffendes Element seines eigenen Naturlebens. Der verklärte Leib Christi ist die Natursubstanz in ihrer höchsten Entwicklung und Einheit mit dem Geiste; der Mensch nimmt sie im heil. Abendmahle in sich auf, damit sie zum Regenerationselemente des eigenen Naturlebens werde und so ist Christus also auch der neue Stammvater des Geschlechts in Hinsicht auf sein physisches Leben, indem es durch die Verbindung mit dem Leibe Christi radikal umgeschaffen und so gleichsam neu geboren wird. Man halte aber den Gedanken fest, daß der Genuß des Leibes Christi auch zugleich eine geistige Gemeinschaft mit ihm in sich schließe; wo der Leib Christi ist, da ist auch die ganze Persönlichkeit Christi und indem nun der Mensch mit dem Leibe Christi und mit seinem ganzen menschlichen Leben in Verbindung tritt, so nimmt er auch den Logos oder den heil. Geist, in welchem Christus in der Kirche geistig und seiner Gottheit nach fortlebt, in sich auf.

In Christus ist also **objektiv** für die Menschheit gegeben: **Befreiung von der Schuld**, die **Verbindung des heil. Geistes** oder die **Wiedervereinigung desselben mit Gott durch den heil. Geist** und die **Restauration des Naturlebens** zu harmonischer Einigung mit dem Geiste; es sind Grundzüge von jenem Bilde, in welchem die Idee des Lebens dargestellt wurde und es wird sich noch mehr zeigen, wie in Christus die Idee dieses Lebens verwirklichet wird, wenn wir in die **Forderungen** der heil. Schrift an die Menschheit eingehen oder in die **subjektiven Bedingungen** der Theilnahme an dem, was **objektiv** in dem Erlösungswerke dargeboten und gegeben ist.

Hier begegnet uns aber schon von dem öffentlichen Auftreten Jesu der inhaltsvolle Ruf seines Vorläufers, der die Ankunft des Herrn verkündet und ihm seinen Weg vorbereitet; sein Wort an die Juden ist: *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* — ändert euern Sinn, euer bisheriges Denken und Trachten, die ganze Lebensrichtung, denn dieses ist zur Gemeinschaft mit dem Heilande, der in Kurzem vor Aller Augen auftreten wird, die erste Bedingung. Der Täufer hat nicht die frommen, gottgetreuen Israeliten im Auge; diese sollten ihr Denken und Trachten nicht ändern, dasselbe konnte und sollte nur eine bestimmtere und festere Richtung erhalten; sie erkennen Gott und seinen Willen, der, so wie äußerlich im Gesetze, so auch innerlich im Gewissen zu ihnen spricht, als ihren Herrn, ihr Gesetz an; sie erkennen und anerkennen ihre Bedingtheit und Abhängigkeit von Gott und setzen nun auch kraft ihres freien Willens die Verbindung mit Gott, so wie er sie im Gewissen und Gesetze sucht. Der Täufer spricht zu den entarteten Söhnen Abrahams, welche das Gesetz Gottes hintangesetzt und über dieses der Selbstsucht und fleischlicher Gesinnung, dem Hochmuthe und allen Leidenschaften die Herrschaft eingeräumt haben. Diese sind Sünder; sie stehen in demselben Verhältnisse zu Gott, so wie Adam in dem Akte seiner Entscheidung gegen ihn;

sie haben zwar durch die Erlösung das Leben als Daseyn, aber dieses Daseyn ist ein relativer Tod, denn es ist Widerspruch des Geistes mit sich selbst, weil die Behauptung der Unbedingtheit sein Wesen negirt und es ist Disharmonie des Natur- und Geistesleben, also Negation der synthetischen Einigung, welche das Wesen des menschlichen Organismus ausmacht. Um aus diesem Zustande befreit zu werden, müssen sie mit ihrer Freiheit der Gnade entgegen kommen; die Gnade kommt ihnen zuvor, indem sie durch dieselbe leben und Gott sich innerlich und äußerlich offenbart zur freien Verbindung mit ihm; diese Verbindung nun muß aber der Mensch selbst setzen, muß also vorerst anerkennen, daß der Weg der Sünde, auf dem er herumirrt, nicht der wahre ist und in dieser Einsicht und Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott diese Abhängigkeit in seinem Leben faktisch mit Freiheit setzen, also den sich offenbarenden Willen Gottes als sein Gesetz ergreifen und ihn in seine Sphäre auszuführen bemüht seyn. Diese Veränderung im Menschen, in welche er an die Stelle der bisdahin herrschenden Selbstsucht und fleischlichen Begierde den Willen Gottes als herrschendes Gesetz setzt, ist die *μετάνοια*, welche der Vorläufer fordert.

Wo die *μετάνοια* wahrhaft vorhanden ist, da tritt auch die Befreiung von der auf dem Geschlechte ruhenden Schuld, von der Schuld der Ursünde und aller Sündhaftigkeit ein, Luk. III, 3; Mark. 1, 4, denn sie schließt schon den Glauben an den Erlöser des Geschlechtes, wenn er auch nicht in klarer Einsicht besteht, in sich. Der Mensch erkennt nämlich an, daß er ohne Verdienst ist vor Gott, daß er der Strafe schuldig, daß sein Leben und Daseyn Werk der Gnade Gottes ist, den er als seinen Herrn verleugnet hat, ihn nun aber wieder als solchen anerkennt, und vereiniget sich so mit dem Logos, tritt so schon in ideeller geistiger Weise mit dem Erlöser in Gemeinschaft, geht ein in sein Erlösungswerk, wenn er auch noch nicht im klaren Lichte den anerkennt, an welchen er glaubt. So wird er schuldbefreit, er partizipirt an den

Früchten der Erlösung; er setzt subjektiv die Verbindung mit Gott, die dadurch eine freie, wahre wird, so wie Gott ihm in Gnade entgegenkommen sucht.

Christus erscheint nun und fordert vor Allem den Glauben und diese Forderung ist die Grundlage und der Hauptinhalt der Forderung der Apostel und das wird als das Grundübel erklärt, daß die Menschen Christo keinen Glauben schenken. Was ist nun der Glaube, den Christus und die Apostel fordern, was schließt er in sich und was erlangt der Mensch durch den Glauben? — Sein Inhalt ist weitumfassend und hat eine tiefe Bedeutung, ja er schließt alle Forderungen des Christenthums an den Menschen in sich; darum sagt der Heiland den Juden auf die Frage, was sie zu thun haben, um das ewige Leben zu erhalten: der Glaube an den Gottesgesandten ist das Gott gefällige Werk, nämlich das wahre, allumfassende: *τοῦτο ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος* Joh. VI., 29. Er ist Glaube an die ganze Persönlichkeit Christi als Gottessohn und Menschensohn, an sein Erlösungswerk mit allen Einzelnen, was in seinem Leben und Tode für die Menschheit gegeben ist. Das Wort des Heilandes ist die Erklärung und Deutung seiner Abkunft, seines Lebens und Todes, des Willens und der Rathschläge Gottes, die in ihm ausgeführt werden und so ist der Glaube an seine ganze Persönlichkeit und seine Lehre dasselbe. Christus verkündet, daß er zwar nach seiner äußern Erscheinung dem Geschlechte angehöre und von ihm abstamme, Joh. VII., 28, daß er aber nach seinem höhern Wesen nicht aus demselben hervorgegangen, daß er so wie Menschensohn, so auch Gottessohn im eminenten Sinne des Wortes ist, Matth. XXVI., 63; daß er den Tod freiwillig über sich nehme für die Sünden der Welt nach dem Willen des Vaters Joh. X., 17. 18. XIV., 8. 28. XII., 23. Matth. XXVI., 42. Die heil. Schriften lehren ferner, daß durch seinen Tod die Menschen schuldlos werden vor Gott, die *δικαιοσύνη* erhalten Röm.

V., 16. 17; er ist die Bedingung der Wiedervereinigung des Geschlechts mit Gott durch den heil. Geist; Joh. XVI., 7: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. In der ganzen Erscheinung Christi aber, so wie in seinen Worten, ist die Lehre ausgesprochen, daß der Wille Gottes als unantastbares Gesetz, als heil. Auctorität über aller Creatur stehe, dem sich auch der Menschensohn und die Geisterwelt unterwirft. Die Erkenntniß und Ueberzeugung von allen diesen Wahrheiten schließt der Glaube in sich; aber nicht allein ein theoretisches Anerkenntniß, sondern zugleich ein vom freien Willen, von freier Entschließung ausgehendes faktisches Eingehen in alle Wege und Mittel, sich die Verdienste, die objektiv in dem Erlösungswerke Christi liegen, anzueignen und so auch eine faktische freie Setzung der eigenen Bedingtheit mit Achtung und Heilighaltung des Willens des unbedingten Schöpfers und Herrn. So wird der Mensch im Glauben schuldbefreit, indem er an dem Erbverdienste des Erlösungstodes partizipirt, und setzt sich selbst mit Gott in freie Verbindung und diese wird durch die Mittheilung des heil. Geistes eine lebendige; es wird auch das Naturleben durch die Kräftigung des Geistes und seine Uebermacht über die Sinnlichkeit, so wie endlich durch die Verbindung mit dem Leibe Christi, welche der Gläubige gleichfalls sucht, restaurirt.

Es fordert aber Christus und die Apostel so wie den Glauben, so auch die Liebe, und so wie der Unglaube gerügt wird, so wird es auch als ein Grundübel der Juden erklärt, daß sie die Liebe nicht haben; sie ist der Inbegriff aller Gebote und Grundbedingung der Kindschaft Gottes; Luk. X., 27. Joh. XV., 9. 10. 12. 17. Die Liebe ist aber nichts anderes, als die vom freien Willen ausgehende, also selbst gesetzte stete Festhaltung des Willens Gottes als Gesetz des freien Wesens Joh. XIV., 15; sie liegt als solche schon in dem lebendigen Glauben. Die Liebe ist Bedingung der Vereinigung des heil. Geistes mit dem Menschen, Joh. XIV., 16, so wie dieselbe in dieser Vereinigung zur

vollkommenen wird; denn um mit Gott im heil. Geiste verbunden zu werden, muß der Mensch auch selbst diese Verbindung wollen und suchen; er sucht aber und setzt dieselbe, so viel an ihm ist, durch die Liebe, in welcher er sich praktisch in Gesinnung und Wille an Gott anschließt. Die Liebe zu den Brüdern, zu den Mitmenschen ist dieselbe, wie die Liebe Gottes; sie ist die Befolgung des Willens Gottes in Rücksicht auf die Mitmenschen; Haß gegen diese ist also, so wie die unmittelbare Feindschaft gegen Gott, Bruch der Einigung und Verbindung mit Gott, so wie diese anderseits in der Liebe der Mitbrüder, der wahren, entleuchteten, erhalten und befestiget wird. Darum ermahnt Christus seine Jünger, einander zu lieben, damit sie mit ihm vereiniget bleiben. Die Liebe schließt aber in einer allgemeinern Auffassung auch wieder, wie der Glaube, ein universelles Eingehen in die Rathschläge Gottes, in das Werk der Erlösung, ein Ergreifen aller Mittel und Wege, die Früchte der Erlösung sich anzueignen, in sich; der Liebende sucht die Scheidewand zwischen sich und seinem Schöpfer und Herrn zu entfernen, und will auch der Liebe werth und geliebt seyn, er sehnt sich nach einem Leben in Friede und Ausgleichung mit Gott und ergreift deßhalb eifrig alle Heilswege. So wird und ist also auch in der Liebe das verwirklicht im Menschen, was zur Idee seines Lebens gehört, nämlich daß der Wille Gottes über der bedingten Creatur und in ihrer ganzen Sphäre, in Geistes- und Naturleben herrsche und im weiten Sinne ist auch die Wiedervereinigung mit dem heil. Geiste, die positive Restauration des Naturlebens in ihr gegeben.

Der Heiland und die Apostel fordern ferner die Taufe; die Apostel ertheilen sie schon während der Heiland noch unter ihnen wandelte, vergl. Joh. IV., 2 und sie ist sein endlicher Auftrag an seine Jünger für Alle, welche in sein Reich eintreten wollen; vergl. XXVIII., 19. Mark. XVI., 15. Luk. XXIV., 47. Betrachtet man nun die Taufe subjektiv, so ist sie ein Glaubensbekenntniß und schließt im Sub-

jekte das Bekenntniß und Anerkenntniß alles Dessen in sich, was überhaupt im Glauben liegt. In ihrer *objektiven* Bedeutung ist sie aber das Medium, in welchem der Mensch aus dem Zustande der Sündhaftigkeit und Schuld in den Zustand der Gerechtigkeit vor Gott übergeht und die ursprüngliche Vereinigung mit Gott durch den heil. Geist hergestellt wird; Apostelg. II., 38: *Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπι τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Es wird ferner die Taufe mit Wasser bezeichnet als der Akt, von welchem aus eine gänzliche Umschaffung des Menschen beginnt, welche mit einer neuen Geburt zu vergleichen ist; Joh. III., 3 ff. Die Befreiung von der Sünde und Schuld ist die *eine* Seite dieser innern Neugeburt; die neue Belebung durch den heil. Geist, die Wirkung desselben auf den Menschengeist und sein sinnliches Leben die *andere* Seite. So sehen wir, daß in der Taufe der Uebergang liegt aus dem Leben, das im Verhältnisse zur Idee des Lebens als *Tod* erscheint, und dieses mit der Taufe sich zu entwickeln beginnt. Bei einer höhern Auffassung des Glaubens und der Liebe faßt aber beides auch die Taufe in sich; denn wo die Erkenntniß und Ueberzeugung von dem gesunkenen und gottentfremdeten Zustand eingetreten und die Sehnsucht nach der Aussöhnung und Vereinigung mit Gott Wurzel gefaßt hat, da werden die Mittel des Heils ergriffen, also auch die Taufe und zwar diese als Eintritt in die christliche Gemeinschaft vor Allem empfangen.

Christus fordert endlich den *Genuß seines Fleisches* und *Blutes* und wir haben oben gesehen, in welchem Causalnexus dieser Genuß zur Verwirklichung des ideellen Lebens steht, daß in ihm vorzugsweise die Restauration des Naturlebens im Menschen vollzogen wird. In welchem Verhältnisse die übrigen Sakramente zur Verwirklichung des ideellen Lebens stehen, ist hier nicht zu erörtern.

So ist nun klar, daß *Dasjenige*, was der Menschheit

in Christo zugemittelt, für sie also objektiv gegeben ist, und was von den Menschen im Glauben, der Liebe, der Taufe, im Genusse des Leibes Christi rc. selbstthätig gesetzt, ergriffen und gewonnen wird, das ideelle und ursprünglich gegebene Menschenleben ist, so wie es oben entwickelt und beschrieben wurde. Der Mensch ist im Zustande der Restauration durch Christus mit Gott in lebendiger Verbindung durch den heil. Geist, das ideelle Verhältniß zwischen Gott und Mensch, zwischen Geistes- und Naturleben ist realisirt, der Mensch ist so wie frei von Sünde, so auch von Schuld und in dieser Einigung, in diesem Frieden mit Gott und seiner innern Ausgleichung selig. So wie wir nun das Einzelne kennen gelernt, was objektiv in Christo gegeben und subjektiv von dem Menschen erlangt wird, und in diesem Einzelnen zusammen genommen die Idee des Menschenlebens gefunden, so zeigt sich auch, daß die heil. Schriften mit dem Erlösungstode Christi, mit dem Glauben, der Taufe rc. wörtlich die Verheißung der ζωή verbinden. Wer den Glauben hat, sein Fleisch und Blut genießt u. s. w., hat die ζωή; er ist jetzt schon im Besitze derselben und wird es auch in der Zukunft seyn. Daraus ist ihr Begriff klar und anschaulich: sie kann nichts Anderes bedeuten, als eben jenes ideelle Menschenleben; sein Anfang liegt nicht in der Zukunft, wie es Einige erst in das Jenseits verlegten, es beginnt schon jetzt, wenn auch dieser Beginn nicht die höchste Vollendung, die vollkommene Verwirklichung der Idee ist. Wir müssen nämlich auch die Restauration objektiv und ideell betrachten, die in der Wirklichkeit, im menschlichen Geschlechte von Stufe zu Stufe vor sich geht. Es ist aber dieses Leben auch nicht bloß jener geistig erleuchtete und zum Tugendleben gekräftigte Zustand der Menschen gewonnen durch Lehre und Beispiel; sein Begriff schließt viel tiefere Momente in sich. Man darf sich endlich nicht wundern, daß diese ζωή bald vorzugsweise als Wirkung des Glaubens, dann wieder als Erfolg der

Taufe, des heil. Abendmahles dargestellt wird. Es wurde auf den Zusammenhang der einzelnen objektiven und subjektiven Erlösungsmomente, auf ihr Verhältniß und gegenseitige Einheit hinzuweisen; alle subjektiven Momente haben einen Vereinigungspunkt; wo der Glaube vorhanden, da ein Eingreifen aller Mittel, die zum Leben führen; wer die Liebe hat, die wahre Reue rc., hat auch den Glauben u. s. m.

So wie nun das Leben mit dem Glauben an Christus beginnt, findet auch schon mit seinem äußern Erscheinen im Geschlechte ein Gericht Statt und zwar ist es die Fortsetzung des Gerichtes, welches sich schon vorher innerlich durch die ganze Menschengeschichte hindurchzieht und sich im Judenthume auch schon in einer gewissen Weise veräußert hat. Es wurde nämlich oben gezeigt, wie die Menschheit innerlich, in der Stimme des Gewissens, seit dem Falle ihren Richter hat und wie dieser Richter, der göttliche Logos, im Judenthume, in dessen Gesetz und der Stimme der Propheten auch äußerlich hervorgetreten ist. Die Veräußerung des Gerichtes war aber immer noch eine mittelbare, der Logos richtet durch und in dem geschriebenen Buchstaben und durch den Strafruf der Propheten; in der Fülle der Zeiten aber war er ganz in das Geschlecht eingegangen, indem er in lebendige Verbindung und in Lebensgemeinschaft mit einem Menschen getreten ist. Joh. I., 14.

Mit dem Erscheinen des Heilandes im Geschlechte erhielt das göttliche Gericht einen kräftigern Charakter, und wurde zu einem unmittelbaren, indem jetzt der Richter äußerlich persönlich zum Geschlechte sprach.

Seine Erscheinung selbst ist objectiv ein Gericht; jetzt nämlich mußte nothwendig eine große Scheidung vorgehen für Leben und Tod. Was der Logos früher nur innerlich dem Geschlechte verkündete und dem verirrten Geschlechte weniger vernehmlich und verständlich war, was im A. B. noch zum Theile unklar im Worte, im Bilde und Symbol vorgehalten wurde, daß nämlich die Welt in Sünde

liege, daß sie ihr Leben nur habe aus der Gnade Gottes unter Vermittlung des künftigen Erlösers, daß die Aussöhnung mit Gott nur erreicht werden könne durch ein gläubiges Anschließen an den Logos, wodurch Theilnahme an dem künftigen Erlösungswerke, Gerechtigkeit vor Gott ꝛc. bedingt ist, dies wurde nun von dem Erlöser selbst im lebendigen Worte, unterstützt von unwidersprechlichen Beweisen seiner göttlichen Abkunft und Sendung, durch die welthistorische That seines Todes, den er zum Voraus verkündete, der Welt vorgehalten und es wurde ihr selbst die Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens der Erlösten zur Anschauung gegeben. Jetzt war der Augenblick gekommen, wo die Welt mehr, als je zuvor, zur klaren Einsicht über ihren Zustand, ihr Verhältniß zu Gott, über den Weg der Gerechtigkeit gelangen konnte; wenn jetzt die Sehnsucht nach Erlösung aus der Sünde, Schuld und innere Zerrüttung nicht erwachte, während das Wort, die That und der Zustand des Lebens in dem Gläubigen selbst eine so mächtige Einladung aussprachen, da war Unfähigkeit zur Erlösung überhaupt vorhanden, Versunkenheit in Selbstsucht, Hochmuth oder Fleischeslust auf immer. Die historische Erscheinung war, nach der subjektiven Beschaffenheit der Menschen eine zweifache; Christus wurde aufgenommen und verworfen und die Menschen bestimmten sich dadurch selbst zum Leben und zum Tode; es ging eine Scheidung vor in der Menschheit für das Reich Gottes und für das Reich der Welt und diese Scheidung ist das Gericht, objektiv angesehen, das mit Christus in die Welt trat. Diese objektive Scheidung zieht sich nun auch wieder durch die ganze christliche Periode hindurch mit der Entscheidung für oder gegen Christus, der in der Kirche fortlebt und in ihren Lehren und Einrichtungen fortwährend zur Verbindung und Einigung mit ihm, zum Ergreifen der Wege und Mittel des Heiles einladet. Diejenigen, welche den Heiland aufnehmen, kraft ihres freien Willens in sein Erlösungswerk eingehen, werden schuldbefreit und geboren zum neuen Leben;

im Besitze desselben unterliegen sie nicht mehr einem verurtheilenden Gerichte, denn sie sind schuldlos, gerecht und heilig, so lange sie mit dem Heilande in Verbindung stehen; diejenigen aber, welche den Ruf des Gottesgesandten nicht hören, sind, in Folge ihrer eigenen Selbstausscheidung aus den Kindern Gottes, auch zum Tode, d. i. zum allseitigen Widerspruche ihres Lebens und zu der in diesem Widerspruche liegenden Unseligkeit Verurtheilte und sie werden sich ihres Zustandes der Trennung von Gott und der damit verbundenen Unseligkeit bewußt als ihrer eigenen That zu noch größerer Qual. Darum sagt der Heiland: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*, Joh. III., 18; vergl. V., 24. VIII., 51. Es ist zum richtigen Verständnisse nothwendig, darauf aufmerksam zu machen, daß in dem neutestamentlichen *κρίνειν* und *κρίσις* der dreifache Begriff der Scheidung überhaupt, des Gerichtes im eigentlichen Sinne und der Verurtheilung oder des verurtheilenden Gerichtes insbesondere liegt. Wenn der Heiland sagt, daß jetzt die *κρίσις* Statt finde, Joh. XII., 31, so spricht er eben aus, daß jetzt für die Welt jener Zeitpunkt gekommen, wo die Scheidung zwischen den Kindern des Lichts und den Kindern der Finsterniß eintreten müsse. Dasselbe bedeutet *κρίμα* Joh. IX., 39: *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* Bei dieser Scheidung soll die Kraft Gottes die Welt im Allgemeinen durchdringen und die Herrschaft des Bösen vernichtet werden: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, Joh. XII., 31. Wenn aber gesagt wird, daß der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, Joh. V., 22. 27, so ist *κρίσις* der Akt und das Amt des Gerichtes im gewöhnlichen Sinne, als Entscheidung in bonam oder

malam partem, zum Leben oder Tode. Aber vorherrschend ist in vielen Stellen der Begriff des Verurtheilens, des Gerichtes zum Tode und Verderben, vergl. Joh. III., 18 a. So wie nun mit der Erscheinung des Erlösers im Geschlechte eine solche objektive Scheidung eintrat und eintreten mußte, so erscheint der Erlöser aber auch wirklich als äußerer Richter, indem er mit lauten Worten die Welt der Sünde überweiset, sie als schuldbelastet erklärt und ihr die Strafe der Gerechtigkeit verkündet, so wie er gerecht und schuldlos erklärt die Gläubigen, ihnen den Frieden mit Gott und den ewigen Lohn verheißt und ihnen die Verheißung sichert durch die Aufnahme derselben in die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Er schreibt sich selbst dieses Gericht zu und zwar als ein Gericht, das er übt in geistiger Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Vater: *καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἡμὴ δικαία ἐστιν· ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλά τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός*, Joh. V., 30, vergl. VIII., 10. 11. Matth. XI., 22. 23. 24. XII., 24 a.

Noch hat aber das äußere Gericht nicht seine Vollendung, weil dem sinnlichen Auge noch der Schleier, das *καταπέτασμα*, über der Herrlichkeit und Macht des Gottessohnes nicht hinweggenommen ist und die Täuschungen des irdischen Lebens die Verurtheilung nicht in voller Wahrheit inne werden lassen.

Während hier Christus in einer gewissen Weise äußerlich richtet, und so wie die objektive Scheidung, so auch dieses äußere Gericht sich in der christlichen Kirche fortsetzt, indem sie fort und fort Tod und Leben dem Glauben und Unglauben verkündet, so dauert auch neben diesem äußern Gerichte das innere im Gewissen des Menschen fort; in der christlichen Periode ist die Zeit des äußern und innern Gerichtes, nur hat jenes noch immer einen partikulären Charakter; es dringt so weit, als das historische Christenthum zur Kenntniß

gekommen; dieses aber ist allgemein, macht sich in jedem Menschen unter allen Zonen geltend.

Es wurde oben gezeigt, daß das synthetische Daseyn des Menschen in Verbindung mit Gott in der Idee ein ewiges ist und der Mensch in seinem ursprünglich gegebenen Zustande auch zu diesem ewigen Daseyn befähiget war. Die Restauration des Geschlechtes besteht in der Zurückführung und Erhebung desselben zu jenem ideellen und ursprünglich gegebenen Zustande und es wurde gezeigt, daß diese in Christus dem Geschlechte zugemittelt ist. Nun sehen wir aber, daß das ganze Geschlecht, die Erlösten, so wie die Unerlösten, dem Tode, d. i. der Trennung von Geist und Leib und der Verwesung des letztern unterliegen; nach einer Periode der Entwicklung und zeitigen Bestandes geht das leibliche Leben seiner Auflösung entgegen; die Physis am Menschen unterliegt dem allgemeinen Gesetze der Natur. Auf diesen scheinbaren Widerspruch zwischen der alltäglichen Erfahrung und der Lehre von der Wiedergeburt in Christus wurde bis jetzt nicht hingewiesen, um den Zusammenhang anderer Erörterungen nicht zu unterbrechen. Doch wurde oben schon bemerkt, daß die vollkommene Restauration des Geschlechtes in Christo zwar objektiv gegeben, daß sie aber in der Wirklichkeit im Subjekte erst von Stufe zu Stufe vor sich geht und es hat diese Entwicklung das eigenthümliche Bewandtniß, daß sie in jedem Menschen von dem zerrütteten Zustande aus beginnt; denn durch die physische Zeugung wird nur der alte Adam fortgepflanzt; die im Christenthume neugeborenen Eltern theilen dem neuen Sprößlinge nicht den Grad der Restauration ihres Lebens in der Zeugung mit, auf den sie selbst durch die Gnade und Selbstanstrengung gekommen sind. So herrscht im Geschlechte immer der Zustand des Werdens in Rücksicht auf das Leben der Kinder Gottes und dieser Zustand des Werdens, der Nichtvollendung, ist es eben, auf welcher die Möglichkeit und Wirklichkeit einer endlichen gänzlichen Trennung von

Geist und Leib beruht, er ist die Ursache, warum der physische Tod auch über die Erlösten waltet.

In der Aufregung der Sinnlichkeit bei der Versuchung in der Freiheitsprobe war die Physis im Menschen aus ihrer ideellen Einheit, aus dem Verhältnisse der Hörigkeit getreten; durch die Sünde ward die Verbindung von Geist und Natur überhaupt aufgehoben; der Mensch blieb nur im Leben durch eine neue Position der zerrissenen Synthese; aber das Naturleben, einmal aus seiner ursprünglichen Ordnung, aus seiner harmonischen Einheit mit dem Geistesleben getreten, behielt auch nach der neuen Setzung des Geschöpfes eine Neigung zur Empörung gegen den Geist, zur Behauptung seiner Herrschaft gegen denselben; es kam jetzt nicht wieder durch den Akt der Neusetzung die ursprüngliche harmonische Einheit zu Stande, Geist und Natur erscheinen jetzt, so wie ihrem Wesen, so auch ihrem formellen Verhältnisse nach, mehr oder weniger als Gegensätze. Das Geschlecht entwickelte sich nun in zweien Reihen; auf der einen Seite wurde Selbstsucht und Sinnlichkeit herrschend; so wie das Zerwürfniß nach Oben mit Gott immer zunahm, so auch die innere Disharmonie zwischen Geiste und Naturleben; die Argheit des Verstandes und die Triebe der rohen Sinnlichkeit treten mit dem Geiste in offenen Kampf; die formelle Einheit beider Faktoren des Menschen ist vollends vernichtet. Auf der andern Seite schlossen sich die Glieder des Geschlechts mehr an den in ihnen sich offenbarenden Logos an, behaupteten in dieser Vereinigung die Herrschaft des Geistes über das Fleisch und näherten sich so der ideellen Harmonie und formellen Einheit zwischen Geist und Natur. Aber die Einigung, ausgehend vom freien Willen, war immer eine erzwungene, weil das sinnliche Leben besiegt, d. i. in seiner Extravaganz beschränkt werden mußte und wenn nun auch der Feind bezwungen ist, so ist er doch noch nicht zum Freunde geworden, es bleibt eine Neigung gegen den Geist, die einer ständigen Wachsamkeit bedarf und wenn diese einen Augenblick schläft, mit stär-

kerer Kraft hervortritt. Es trat endlich der Heiland auf und es begann eine Wiedergeburt in Denen, die sich gläubig an ihn anschlossen. Ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste gab dem Menschengeiste neue Stärke und ihr Naturleben empfing durch das Eingehen in den Leib Christi ein positives Moment der Restauration. Die Wiedergeburt in Christus ist der Akt, in welchem der Mensch mit ihm in Verbindung tritt; von diesem Akte aus beginnt nun die Entwicklung der Restauration; aber diese ist fortan in der Entwicklung begriffen, der Mensch ist eine Stufe höher, eine Stufe niederer, aber hat immer nicht die Vollendung. So bleibt also auch in dem Naturantheile des Menschen immer noch eine gewisse Unordnung, es fehlt immer noch die volle ideelle und ursprünglich gegebene Einheit und Harmonie zwischen diesem und dem Geiste und dieser Mangel der Einheit, in welcher die Natur im Menschen in einem gewissen Grade isolirt ist, macht, daß diese noch nicht ständig an dem unvergänglichen Leben des Geistes partizipiren kann, sondern den Gesetzen der Natur überhaupt folgt — der Leib hört auf organisch zu bestehen, der Mensch stirbt.

Mit dem Erklärungsgrunde ist aber der scheinbare Widerspruch noch nicht gehoben; die neue Position der zerstörten Urposition schließt einmal ein ewiges Leben in sich und wenn auch ein Leben ohne innere Harmonie mit Gott und ohne Ausgleichung und Einheit des Natur- und Geisteslebens; sonst ist diese neue Schöpfung des Logos nach dem Sündenfalle die Setzung einer neuen Idee, also auch in Bezug auf den Inhalt eine neue Schöpfung; der Heiland verheißt aber namentlich Denen, die in sein Erlösungswerk eingehen, die ζωη und bestimmt dieselbe öfters mit dem Beisatze von αιώνιος. Das ewige Leben soll eine Frucht und Wirkung der Aufnahme Christi seyn, dasselbe ganz gewiß zusichern, so daß Christus der Sieger über Tod und Vernichtung ist. Die Ausgleichung dieses scheinbaren Widerspruchs findet sich in der biblischen Lehre: daß der im Geschlechte waltende

physische Tod nicht eine Auflösung für die Ewigkeit sey, daß das Menschenleben durch denselben zwar unterbrochen, aber nicht aufgehoben, daß die aufgelöste Verbindung zwischen Geist und Leib in Zukunft wieder hergestellt werde, um ewig zu dauern. Dies ist die klare Lehre der heil. Schrift, daß die Todten auferstehen werden aus ihren Gräbern Joh. V., 28. 29. 1 Cor. 15. 52. 1 Theſſ. IV., 6; und eben des scheinbaren Widerspruches wegen zwischen der täglichen Erfahrung und der Verheißung des ewigen Lebens setzt Christus dieser gewöhnlich die Worte bei: *καὶ ἀναστήσω αὐτὸν (τὸν πιστεύοντα) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* Joh. VI., 40. 1 Cor. 15, 52. 1 Theſſ. 4, 16 und a. Die Auferstehung der Todten wird als ebenso gewiß erklärt, als gewiß es sey, daß Christus vom Todten auferwecket wurde: *ὁ δὲ Θεὸς . . . τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ὑμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* 1 Cor. VI., 14. XV., 12. Es sollen aber nicht allein Diejenigen auferstehen, welche in das Erlösungswerk Christi eingegangen sind und sich geistig und leiblich mit dem Heilande verbunden haben; die Auferstehung ist verheißen als eine allgemeine, die Guten und die Bösen, die Gläubigen, so wie die Ungläubigen, sollen auferstehen; Joh. V., 28. 29: *ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ· καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως*; vergl. Matth. XXIV., 46. Dagegen scheint ein Wiederspruch in den Worten Jesu obzuwalten, wenn die Auferstehung von dem subjektiven Eingehen in sein Erlösungswerk abhängig gemacht wird; bei Joh. VI., 40 wird sie als Wirkung des Glaubens dargestellt: *ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον· καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*; Joh. VI., 54 erscheint sie als Wirkung des Eingehens in das Naturleben Christi: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα*

καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Allein der scheinbare Widerspruch verschwindet oder tritt sogleich als ein bloß scheinbarer ins Licht, wenn man nur darauf achtet, daß Christus mit der Auferstehung der Gläubigfrommen immer die Verheißung der ζωή verbindet; die Gutes gethan haben, werden hervorgehen aus den Gräbern: εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, zum Genusse des wahren, ideellen, ewigen Lebens; die Böses gethan, werden auferstehen, um in das Gericht einzugehen, das für sie ein κατάκριμα, ein Gericht zur Verdammung seyn wird. Also ist in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen, daß nur Die auferstehen werden, welche subjektiv in das Erlösungswerk eingegangen sind, sondern nur, daß der Zustand der Gläubigfrommen und der Ungläubigen nach der Auferstehung ein verschiedener und entgegengesetzter seyn werde. Aber so wie alles Leben der Menschheit als bloßes Daseyn, als Existenz, auf der Erlösung gründet und nur durch sie besteht, nämlich auf dem freiwilligen stellvertretenden Tode Christi, weil ohne denselben das Geschlecht im Stammvater untergegangen war, so auch die Auferstehung überhaupt, die der wahren Glieder Christi, so wie Derer, welche ihn nicht aufnehmen; denn die neue Position der zerstörten Idee, welche das ewige Fortleben des Geschlechts in sich schließt, hat der stellvertretende Tod des Heilands zur Voraussetzung. Durch diesen existirt das Geschlecht wieder und zwar zur ewigen Fortdauer; der Tod tritt zwar ein, aber hebt die Existenz nicht für immer auf, er ist ein unnatürliches Zwischenereigniß, das seinen Gegensatz in der künftigen Neubelebung hat; das Geschlecht stirbt im eigentlichen Sinne nicht, weil es nicht auf immer vernichtet wird. In dem Erlösungstode ist aber nicht allein die Ewigkeit des Menschenlebens begründet, sondern auch, wie weitläufig erörtert wurde, die Möglichkeit der allseitigen Erlangung des ideellen Lebens. Wenn aber der Mensch nicht kraft seines freien Willens in die Erlösung eingeht, so wird sein Zustand

in der Feindschaft mit Gott, im innern Zerwürfnisse, im Widerspruche mit sich selbst zu einem solchen, der im Verhältnisse zur Idee des Lebens, zum wahren Leben, bildlich Tod, der Gegensatz von jener ist; die Idee des Lebens ist vernichtet, der Mensch ist das Gegentheil von dem, was er seyn soll; er ist todt. In dem Zustande, in welchem er leiblich stirbt, wird er auch auferstehen, also schuldbelastet, mit dem Gefühle der Feindschaft gegen Gott, im Widerspruche des Geistes mit sich selbst, der im Ungehorsame gegen Gott als bedingte Creatur sich Unbedingtheit zuspricht; im Zerwürfnisse und Kampfe des Geistes und Naturlebens, also auch in der Unseligkeit, die in diesem allseitigen Zerwürfnisse liegt. Aber der Zwiespalt und das Zerwürfniß und mit ihm die darin liegende Unseligkeit wird eine weit größere seyn, als dieses Alles in diesem Leben. In diesem Leben wurde er zwar in der Stimme seines Gewissens der strafenden Gerechtigkeit Gottes inne, wurde inne, daß die ὀργὴ τοῦ θεῦ auf ihm ruhe, daß er in seinem Widerstreben gegen Gott seiner Strafe anheimgefallen sey; aber aus den innern Vorwürfen spricht noch immer die Liebe, der Vater zieht Joh. 12, 32 auch den Sünder, sucht ihn zu erwecken und seinen Willen zum Eingehen in die Erlösung im Sohne zu bestimmen; aber wenn die Zeit der Gnade unbenützt vorübergegangen, so ist auch die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpfe verloren, so wie das Geschöpf von der Liebe seines Schöpfers abgefallen, so entzieht auch dieser demselben seine Liebe; die Offenbarung Gottes ist jetzt rein ein Verwerfungsurtheil, das die Verstoßenheit von Gott verkündet. Die Täuschungen des Sinnenlebens, die Sophismen des Verstandes, irdische Genüsse unterdrückten im Diesseits auf längere oder kürzere Zeit die richtende Stimme Gottes im Innern und sie trat vielleicht nur in einzelnen Augenblicken kräftig hervor, dem Menschen sein Elend vorhaltend; jetzt spricht aber der Richter im endlichen

Gerichte auf eine so mächtige Weise zu ihm, daß kein Widerspruch, keine Beschönigung dagegen bestehen kann; der Mensch wird sich seiner Feindschaft mit Gott, seiner Verworfenheit klar bewußt und zwar als seiner eigenen That, als Folge seines freien Widerstrebens gegen die Wirkungen der Gnade. In dem Gerichte wird sich zwar der Mensch seiner Abhängigkeit auf die unwidersprechlichste Weise bewußt, und doch kann sein Geist, nachdem die Gnadenzeit vorüber gegangen, nicht mehr aus der Selbstsucht sich erheben; im Gefühle der Gottverlassenheit will er seine Selbstständigkeit und Unbedingtheit behaupten und indem er jeden Augenblick in dem Strafgerichte immer wieder seine Bedingtheit und Abhängigkeit inne wird, so lebt der Geist in unaufhörlichem Widerspruche mit sich selbst. Das von Geburt aus entartete Naturleben wurde in diesem Daseyn nicht restaurirt, vielmehr entartete und verwilderte es immer mehr; es konstituirte sich ein vollkommener Gegensatz des Natur- und Geistesleben; der Geist wurde seine Schwachheit, seine Vernichtung in der Herrschaft der Sinnlichkeit jetzt schon inne in einem Gefühle der Unseligkeit, das mit dem Bewußtseyn der Vernichtung verbunden ist und die Macht der blind durcheinander waltenden sinnlichen Triebe, ihre gegenseitige Kämpfe verscheuchten den innern Frieden. Aber so lange die Triebe ihre Befriedigung fanden, konnte der Mensch wenigstens einige Zeit in dem Genusse das elende Bewußtseyn seines Geistes verlieren und im Besitze einer thierischen Seligkeit seine Geistesarmuth, die Verkehrtheit, seine innere Unordnung und Zerwürfnisse vergessen. Jetzt aber nach der Neubelebung findet keine Befriedigung der sinnlichen Gierden mehr Statt und es kann nun auch kein einschläfernder Genuß dem Geiste das Bewußtseyn seiner Vernichtung mehr nehmen. Bei dem Bewußtseyn, über den Leib herrschen zu sollen, fühlt er seine Passivität und zwar dieselbe als eine unüberwindliche, der verabsolutirten Extravaganz der sinnlichen Triebe gegenüber; und finden diese jetzt auch keine Befriedigung mehr, so wird jetzt eben dieser

Umstand zu größerer Qual; sie suchen in wilder Unordnung ihre Befriedigung, aber der Durst und Hunger, die Gier wird immer stärker, da sie ihr Objekt, das auf einige Zeit befriedigte, nicht finden. So liegt es im Wesen des entarteten Naturlebens. Dies ist die Unseligkeit, die in dem unerlösten Leben selbst nach der Auferstehung liegt; dieser Zustand ist bildlich *θάνατος* in einem noch höhern Sinne, als der Zustand der Unerlösten in diesem Leben. Diese Unseligkeit ist mit der Beschaffenheit des Lebens selbst gegeben, liegt in derselben, womit sich nach den Aussprüchen der heil. Schrift noch positive Strafen verbinden sollen.

Wenn hingegen der Mensch in diesem Daseyn in das Erlösungswerk Christi eingegangen, wenn er sich geistig und seinem leiblichen Leben nach mit Christus verband, wenn er wiedergeboren wurde im Christenthume, so daß der heil. Geist in ihm geworden zu einer erleuchtenden und stärkenden Kraft, die auch das leibliche Leben heiliget, indem sie es in seiner Unordnung beschränkt und dem Geiste unterwirft, der neue Saame des Leibes Christi die Menschennatur positiv umzuschaffen begann und die Entwicklung des neuen Lebens auf einen gewissen Grad sich erhoben hat, so wird er auferstehen im Frieden mit Gott, in Harmonie seines Doppellebens und in seinem Naturleben wird die endliche Wirkung der mit Freiheit ergriffenen Erlösung, die Verklärung der Natursubstanz nach der Aehnlichkeit des Leibes Christi Statt finden. Dies ist ein großes Mysterium des Christenthums, wie die Theilnahme oder das Aufnehmen des Leibes Christi, das Genießen der in seinem Leibe verklärten Natursubstanz endlich die Wirkung hat, daß auch der Naturantheil des Menschen zu dieser Verklärung erhoben wird. Der Apostel Paulus verbreitet sich mit vielen Worten über den Leib in der Auferstehung, indem er sich die Frage stellt, oder die Frage Anderer aufnimmt: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται*, 1. Cor. XV., 35. So weit war der Apostel durch den heil. Geist über dieses Geheimniß er-

leuchtet, daß der Leib der Glieder Christi in der Auferstehung ganz verschieden ist von diesem irdischen, roh materiellen, in seiner Trennung vom Geiste oder nur lockern Verbindung mit demselben entarteten und daß er ähnlich oder gleich ist mit dem verklärten Leibe Christi. Von Adam, dem ersten Stammvater des Geschlechts, pflanzt sich das in der Ursünde zerrüttete Menschenleben und insbesondere das vom Geiste getrennte und in dieser Trennung entartete Naturleben fort; von ihm hat der Mensch seinen roh materiellen, den Leiden und der Vergänglichkeit ausgesetzten, zur beständigen Empörung gegen den Geist bereiten Leib; Christus ist der zweite Stammvater des Geschlechtes, denn von ihm geht aus eine allseitige Restauration des Menschenlebens, indem der Mensch aufnimmt seinen Geist und seinen verklärten Leib; auf diese Weise wird der Mensch nun nach dem Bilde des himmlischen Stammvaters umgestaltet auferstehen; vergl. 1. Cor. XV., 45 ff. Der Leib in der Auferstehung ist im Verhältnisse zu dem irdischen, *σῶμα ψυχικὸν*, ein *σῶμα πνευματικόν* 1. Cor. XV., 44, nicht als ob die Natursubstanz in ihm vernichtet wäre, sondern sie ist übergegangen in den verklärten Zustand des Leibes Christi. Dies ist die *δόξα* der auferstandenen Leiber, ib. V. 43, und ihre Unfähigkeit, dem Tode wieder zu unterliegen, ist ihre *δύναμις*. Das Geheimniß der Umwandlung sucht der Apostel vorstellbar zu machen mit dem Bilde vom Saamenkorne, das in die Erde gelegt ist; was aus ihm hervortreibt, ist nicht mehr das Saamenkorn, wohl ist es noch seine Substanz, aber diese zeigt sich jetzt in einer ganz verschiedenen Beschaffenheit. So haben wir einen Blick in den verklärten Zustand der umgeschaffenen Leiber, wenn wir jetzt noch auch nur die negative Seite desselben recht begreifen können, daß nämlich derselbe ganz verschieden ist von dem des irdischen Leibes. So werden also die Angehörigen Christi auferstehen und zwar *εἰς ἀνάστασιν τῆς ζωῆς*, zum Leben im wahren, ideellen Sinne, zu einem Leben in Freiheit von Schuld, in Freude und Friede in und mit Gott,

in lebendiger Verbindung mit ihm durch den heil. Geist, dem Geiste des Vaters und Christi; ihr Leib als vollkommenste Entwicklung der Natursubstanz, weil umgestaltet nach der Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi, steht auch in innigster Harmonie mit dem Geistesleben und Alles, was an Seligkeit liegt in diesem Leben, wird gelebt so wie als Werk der Gnade, so auch als eigene That, als Werk ihrer Freiheit; denn als solches wird ihnen die Seligkeit im letzten Gerichte zugesprochen, Matth. XXIV., 34 ff. Dies ist die vollkommene Seligkeit, und sie liegt in dem dargestellten Leben selbst, sie ist das Selbstinnewerden und Genießen dieses Lebens; die heil. Schrift spricht aber, so wie von besonderer positiver Strafe, so auch noch von einem besondern Lohne, der die in diesem Leben selbst begründete Seligkeit erhöhen soll; diese hat, so wie ihr Träger, das Leben, ewige Dauer; der Heiland hebt dieses insbesondere heraus, wenn er die *ζωή* eine *αἰώνιος* nennt.

Mit der Auferstehung verbindet die heil. Schrift das letzte und allgemeine Gericht, wie bereits schon darauf hingewiesen wurde, das für ewiges Leben und ewigen Tod im dargestellten Sinne entscheidet. Der Richter war und offenbarte sich von Anbeginn der Neuschöpfung im Geschlechte; sein Gericht war vor der Erscheinung Christi vorzugsweise ein inneres; es wurde aber auch äußerlich im Gesetze und seinem Vollzuge und in der Stimme der Propheten. Nun trat der Richter in der Person Christi in einer neuen Weise äußerlich in die Welt ein und übte und übt durch alle Zeiten in seiner Kirche mittelbar das Richteramt. Aber in dieser zeitlichen Erscheinung war und ist er ein Richter, dessen Macht und Herrlichkeit den Menschen noch nicht vollkommen vor die Seele tritt; Selbstsucht und Sinnlichkeit mag noch den Menschen, wenn auch nicht absolut, über die Anklagen, Entscheidungen und Strafandrohungen täuschen; es entscheidet dieser Richter in dem Diesseits auch nicht für die Ewigkeit, sondern es bleibt dem Menschen in diesem Daseyn der Weg der Gnade

offen. Am Ende der Zeiten aber wird der Heiland erscheinen öffentlich, in aller Macht und Herrlichkeit als Derjenige, dem der Vater das Gericht übergeben; Matth. XXIV., 30. XXV., 31. Die Sophismen des Verstandes, die Gier und Lust des Fleisches vermögen es dann nicht mehr, die Stimme des Richters für die Menschen zu unterdrücken und sie werden es ebenso in der That inne, daß des Richters Entscheidung in Erfüllung kommt. Es ist dieses zugleich die große Entscheidung für die Ewigkeit, denn die Gnadenzeit ist vorübergegangen, der Mensch hat sich selbst für das entschieden, was ihm für die Ewigkeit zu Theil werden soll. Das Gericht ist für den Ungläubigen ein Gericht zur Verdammniß, die *κρίσις* Joh. V., 29 ist *κατάκριμα*; der Gläubige kommt in dem Sinne, daß das Gericht auch das Verderben zusprechen kann, nicht mehr ins Gericht; denn bei ihm ist die große Entscheidung für das Leben schon vorgegangen: *εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ θανάτου εἰς ζωήν*, Joh. V., 24; sein Gericht ist nur Verherrlichung vor Gott und seinen Mitverherrlichten; Matth. XXV., 34. In der Stimme des Menschensohnes, der seine Aufnahme in das Reich Gottes und Gemeinschaft mit den Kindern Gottes ausspricht, die ihm äußerlich vernehmbar macht, was er früher innerlich vernahm, wird er in den Genuß der vollendeten Seligkeit versetzt, weil er jetzt seiner Schuldlosigkeit, der Liebe und des Friedens Gottes vollends gewiß wird und seine Verherrlichung schaut. Das Gericht in dem Diesseits und Jenseits ist also dem Wesen nach dasselbe, wie schon oben bemerkt wurde und doch hat es wieder seine Unterscheidungsseiten; wenn dieses Leben als Läuterungsperiode aufgefaßt wird, so ist dieses endliche Gericht als endlicher feierlicher Schluß dieser Läuterungszeit ebenso natürlich, als es in Rücksicht auf die Ausgleichung zwischen Sünde und Tugend, Glückseligkeit und Unglückseligkeit nothwendig erscheint, wenn mit der unwidersprechlichen subjektiven Gewißheit des Verdienstes und der Schuld die Seligkeit oder

Unseligkeit ihre vollkommenste Stufe erreicht, abgesehen von der positiven Belohnung und Strafe, welche in diesem Gerichte als Ausgleichung für das Streben in diesem Leben zugetheilt werden soll.

So beginnt also das Leben, das der Heiland verheißt, schon im Diesseits, es wird unterbrochen durch den Tod, aber wird wieder von Neuem beginnen und dauern in Ewigkeit; auch das Leben der Bösen, das verhältnißmäßiger Tod ist, wird ewig fortdauern, aber in seiner Weise, als verabsolutirter Gegensatz des wahren, seligen Lebens. Das Gericht beginnt im Diesseits als inneres und äußeres; es wird aber am Ende dieser Periode, die für die Restauration des Geschlechtes zugemessen ist, in ganz anderer Weise äußerlich werden, indem der verherrlichte Menschensohn seinen Urtheilsspruch jetzt mit aller Macht und Glorie verkündet und die große Scheidung für die Ewigkeit vollzieht.

Mit diesen Begriffsentwicklungen und der Darstellung der christlichen Lehre vom L e b e n, A u f e r s t e h u n g und G e r i c h t e sind nun auch die Widersprüche ausgeglichen, welche unser Kritiker in den Worten des Heilandes bei Johannes zu finden glaubt. Daß mit dem Glauben das Leben beginnt und Christus in Zukunft die Gläubigen zum Leben auferwecken werde; daß schon mit dem Auftreten des Heilandes und überhaupt in diesem Leben ein Gericht Statt finde und daß der Heiland am Ende der Zeiten ein allgemeines Gericht halten werde, in welchem der Gläubige kein verdammendes Urtheil mehr zu befürchten hat, also überhaupt nicht mehr in ein Gericht im eigentlichen Sinne eingehen wird, da er schon selbst über sich entschieden, steht nicht im Mindesten mit sich im Widerspruche, sondern vielmehr in bester Harmonie. Es hängt zusammen und verhält sich gegenseitig, wie A n f a n g, E n t w i c k l u n g und V o l l e n d u n g, und so wenig Anfang und Entwicklung eine Vollendung ausschließt, eben so wenig die Verheißung des Lebens in der Gegenwart die Verheißung des Lebens in der Zukunft, in

welcher dessen Vollkommenheit liegt. Das Leben, welches in Christo jetzt beginnt, ist ein Zustand im Werden; die Entwicklung wird durch den Tod unterbrochen, aber durch die Macht des Schöpfungswortes wieder gesetzt, wird es zu seiner Vollendung erhoben. Das Gericht beginnt als ein Gottesgericht schon in dem Diesseits; aber als ein Gottesgericht, vor dem die Kreatur zittert und keinen Widerspruch wagt, in welchem die Macht und unverletzliche Auctorität Gottes in klarem Lichte erscheint, als ein Gericht des Heiligen, der endlich seine Verbindung mit dem Unheiligen aufhebt und den, der die Unseligkeit wollte, nach den langen Führungen der Liebe endlich seinem Verderben auf ewig übergibt, erscheint es erst am Ende der Zeiten. Der Ungläubige verurtheilt sich jetzt schon selbst und das endliche Gericht spricht keinen von dem verschiedenen Urtheilsspruch aus, welchen er jetzt schon im Gewissen vernimmt; ebenso rettet der Gläubige, indem er mit der Gnade zusammenwirkt, auch jetzt schon sich selbst und das endliche Gericht kann auch nur den Ausspruch geben, daß er zu den Kindern Gottes gehöre, den er jetzt schon im Innern vernimmt. Aber das Innere wird äußerlich, unveränderlich entscheidend für die Ewigkeit und der Mensch wird es jetzt erst recht inne, was das Heil in Gott und die Verdammung in sich schließt. Wenn die Idee des Lebens richtig aufgefaßt wird, in welcher es ein ewiges Bestehen des synthetischen menschlichen Daseyns ist, so würde man gerade da einen Widerspruch zwischen der Verheißung eines ewigen Lebens und der alltäglichen Erfahrung des Todes finden, wo unser Kritiker die Ankündigung der Auferstehung aus der Lehre Christi entfernen will, wenn Christus mit der Verheißung der ζωή nicht zugleich auch die Auferstehung der Todten ankündigen würde. Indem er die möglichen Einwürfe seiner Zuhörer, die Hinweisung auf den Tod aller Gläubigfrommen berücksichtigt, verbindet er zugleich, indem er ein Leben lehrt, das nie aufhören soll, jenen großen Akt, in welchem

sich das durch den Tod unterbrochene Leben fortsetzen wird. Während also einerseits diese Worte Anstoß finden und als Widerspruch mit der Lehre vom Leben angesehen werden, so erscheinen sie, wenn nur die Idee des Menschenlebens richtig aufgefaßt wird, als nothwendig, um einen andern scheinbaren Widerspruch auszugleichen. Wir sind bei diesem allseitigen innern Zusammenhange der entwickelten Lehren nun mit unserm Gegner keineswegs einverstanden, daß eine künftige Auferstehung und ein künftiges Gericht zu den jüdischen Einbildungen gehören und ohne Recht und Fug, vielmehr im Widerspruche mit dem Christenthume, in dessen Urkunden sich eingedrungen haben; es gehören diese Lehren wesentlich zum Christenthume, sind Grundlehren desselben.

Dr. Maier.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. Von Carl Friedrich Göschel. Berlin 1838. Verlag von Duncker und Humblot. XVI. u. 282 S. 8.

Die vorliegende, in mehrfacher Beziehung sehr interessante Schrift beabsichtigt im Allgemeinen das wahre Verhältniß der speculativen Philosophie zur positiven Offenbarung, der subjektiven Erkenntniß zur objektiven Wahrheit, des Wissens zum Glauben umsichtig zu erörtern und dadurch zu klarerer Einsicht zu bringen; sie will sodann insbesondere die speculative Philosophie, welche dem Verfasser überall mit christlicher Religions-Philosophie gleichbedeutend ist, gegen die vielen und harten Beschuldigungen, die ihr von Seiten des Supranaturalismus sowohl als des Rationalismus aufgelastet werden, in Schutz nehmen. Dieses zu erzielen, ist der Verfasser bemüht gewesen: einmal die Verdienste der speculativen Philosophie um die wissenschaftliche Auffassung der vorzüglichen Wahrheiten der christlichen Offenbarung, die

der Rationalismus verflüchtigte, der Supranaturalismus aber erstarren ließ, zur Anerkennung zu bringen; — ferners das Dogma von dem Gott-Menschen, also den Mittelpunkt der gesammten Offenbarungslehre an der Hand der Kategorien speculativ zu erörtern; endlich, — weil die Straußische Christologie als die neueste und reifste Frucht der speculativen Philosophie den Anklagen gegen die letztere hauptsächlich zur Folie dienen mußte, — nachzuweisen, daß die Christologie des Dr. Strauß nicht aus der speculativen Philosophie hervorgegangen, sondern jener philosophischen Richtung, die in der Einseitigkeit des mittelalterlichen Nominalismus und Realismus ihre Mitte, in dem Kantischen Rationalismus aber ihren Gipfel erreicht habe, entsprossen sey, daß die Straußische Christologie somit einer Philosophie angehöre, gegen welche die speculative Philosophie von Anbeginn an ihre Waffen erhoben und nun auch den entschiedensten Sieg errungen habe.

Der Herr Verfasser bekennt sich bei jeder Gelegenheit als einen Schüler und Anhänger Hegels; seine philosophische Bildung verdankt den Schriften dieses Meisters die erste Anregung und hauptsächlichste Vermittlung, und während man heut zu Tage gewohnt ist, Autoren, denen kaum ein anderes Verdienst, als das der stylistischen Ausschmückung und Verwässerung einiger Plagiate zukommt, sich über ihre Meister erheben zu sehen, spricht sich Herr Göschel mit einer Pietät über Hegel aus, die einerseits seinem Gemüthe große Ehre macht und seine Leser äußerst wohlthuend anspricht, anderseits aber ihm zur Sünde angerechnet werden muß, insofern sie die Schuld trägt, daß ein zahlreicher Kreis der Leser Göschel's nicht zum richtigen Verständniß der Hegel'schen Philosophie gelangen. Hr. G. beredet nemlich seine Leser, daß er in seinen Schriften nur die Principien der Hegel'schen Philosophie ausbaue und in Anwendung bringe, indessen, wie wir im Verlaufe und namentlich am Schlusse unseres Referates zu zeigen nicht ermangeln werden, seine

Philosophie in ihrer Grundlage und in den Resultaten wesentlich von der Hegel'schen abweicht. Doch ist nicht zu verhehlen, daß der Verfasser in vorliegender Schrift von der früher von ihm bekannten unbedingten Abhängigkeit von Hegel um Vieles nachgelassen hat; er spricht z. B. von einseitigen und voreiligen Aeußerungen, die in Hegels Schriften und Vorlesungen über Sündenfall und Erbsünde vorkommen; er will die Lehre der speculativen Philosophie von ihrem Lehrer unterschieden wissen und gibt zu, daß sich dieser hinsichtlich des Kardinalpunktes der Speculation zu keiner bestimmten Erkenntniß durchgearbeitet habe; er spricht von einer eigenthümlichen Spiegelung, welche die Philosophie des objektiven Gedankens durch ihn (den Verfasser) erhalten habe; er kommt endlich wiederholt auf die Philosophie der Geschichte zu sprechen, ohne der Hegel'schen Vorlesungen hierüber auch nur mit einer Sylbe Erwähnung zu thun, ein Beweis, daß er mit der Auffassung der Geschichte, wie sie Hegel selbst vom Standpunkte seiner Philosophie aus dargelegt hat, nicht einverstanden ist. Wir könnten diese Andeutungen noch um einen guten Theil vermehren, wenn nicht diese wenigen hinreichend wären, die ausgesprochene Behauptung unzweifelhaft zu machen. Es sey uns daher vergönnt, über den Inhalt der vorliegenden Schrift und die theilweise ausgezeichnete Art, wie der Verfasser seinen Stoff behandelt hat, genaueren Bericht zu erstatten. — Herr Göschel geht durchweg von der Ueberzeugung aus, daß Glaube und Wissen dem Inhalte nach einander gleich seyen; daß die Philosophie die Aufgabe habe, den im Glauben unmittelbar gegebenen Inhalt zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu vermitteln, daß deßhalb die Philosophie auf dem Glauben, als auf ihrer tiefsten Wurzel beruhe und nur insofern die Wahrheit enthalte, als sie von ihrem Grunde, der im Glauben vorhanden sey, sich nicht losgetrennt habe. Somit ist alle Philosophie, wenn man ihr eigentlichstes und höchstes Ziel im Auge hat, Religionsphilosophie, denn sie will das Wissen mit dem Glauben, — das Selbst- und Weltbewußtseyn

mit dem Gottesbewußtseyn versöhnen; sie ist christliche Religionsphilosophie, denn sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Wahrheit, welche sie sucht, in der christlichen Offenbarung unmittelbar gegeben sey. Auf dieser Grundansicht beruht das ganze Verfahren des Verfassers; er macht einige Hauptdogmen der christlichen Offenbarung namhaft und unterwirft sie einer speculativen Erörterung, hat jedoch hiebei immer zunächst die Anklagen, die gegen die speculative Philosophie hinsichtlich dieser Dogmen erhoben worden sind, im Auge.

Man hat, sagt der Herr Verfasser, drr Hegel'schen Philosophie vorgeworfen: „1. daß sie unter Trinität Rechtfertigung, Erbsünde, Gottmensch etwas Anderes verstehe und sich blos der Terminologie der christlichen Dogmen akkommodire; 2. daß sie statt des historischen und dogmatischen Christenthums ein aprioristisches Hirngespinnst substituire und in der Geschichte und Dogmatik — nur sinnbildliche Analogieen zu den Produkten des menschlichen Verstandes oder die äußern Spiegelbilder subjektiver Gedanken finde." Wie es um die Richtigkeit dieser Anklagen stehe, wollen wir hier nicht untersuchen, sondern nur berichten, wie ihnen der Verfasser begegne.

In Bezug auf die Trinitätslehre wird zurst bemerklich gemacht, daß diese Grundlehre der christlichen Kirche von der orthodoxen Theologie zwar festgehalten worden sey, aber nicht als Grundlehre, sondern nur als Glaubensartikel, nicht als Kern, sondern nur als Theil der christlichen Wahrheit; ein Artikel neben andern Artikeln, der seiner unpraktischen Natur wegen zudem noch in den Hintergrund zu stehen kam. Von dem Rationalismus hingegen sey die Trinitätslehre „zu einer menschlichen Auffassungsweise" des Göttlichen „degradirt" worden, so daß der Idee der Trinität kein Objekt entspräche. Gegen diese Verkümmerung und Auflösung der Trinitätslehre, meint nun Hr. G., habe sich die speculative Philosophie erhoben und es komme ihr das Verdienst zu, diese Lehre „als den durchgehenden, alles belebenden und vermittelnden Gedanken

des christlichen Glaubens" aufgefaßt zu haben. Was zum Schulbegriffe herabgesunken war, das ist durch die Philosophie wieder als der reale Begriff, welcher den gesammten Geist erfaßt, erleuchtet, heiligt und mit sich selbst in Harmonie bringt, restituirt worden." Wenn der Verfasser in der Trinitätslehre den lebendigen Mittel- und Quellpunkt der christlichen Theologie erkennt, wenn er der speculativen Philosophie die Aufgabe stellt, die Bedeutung dieser Lehre zu erfassen, und wenn er behauptet, die Philosophie habe bereits „einen Anfang gemacht, dieses Misterium zu entwickeln," so müssen wir uns für einverstanden mit ihm erklären: wenn er aber der Hegel'schen Religionsphilosophie das Verdienst der besagten Restauration dieser christlichen Fundamentallehre zuschreiben wollte, wenn ihm die Auffassung der Trinität bei Hegel als die Morgenröthe der tiefern Einsicht in das Wesen dieses Geheimnisses erscheinen sollte: so müßten wir ihm entgegenhalten, daß die Namen Vater, Sohn und heil. Geist im Sinne und nach dem speciellen Ausdrucke Hegels nichts anderes seyen, als sinnbildliche Bezeichnungen der Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Weil sich übrigens Hr. G. nicht selbst auf die Religionsphilosophie Hegels beruft, so sind wir auf seine eigenen Andeutungen verwiesen, welchen zufolge die Trinität als „das Princip der absoluten Persönlichkeit," diese hinwiederum als „das Princip der menschlichen Persönlichkeit" erkannt werden muß. „Die Immanenz Gottes in ihm selbst" und die „Transcendenz Gottes in Beziehung auf die Schöpfung" zum menschlichen Bewußtseyn zu bringen, ist Aufgabe der Philosophie. Man vergl. zu S. 13 und 14 vorliegender Schrift des Verfassers „Aphorismen über Nichtwissen u. s. w." S. 104 bis 106 und 152. 153.

Ueber „Rechtfertigung und Satisfaktion" gibt uns der Verfasser zu vernehmen, wie die neuere Theologie aus Scheue vor dem Zorne Gottes und weil sie den Widerspruch zwischen Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade nicht zu überwinden

vermochte, diese Lehre dermaßen verseichtet und abgeschliffen habe, daß die Modificationen, die an ihr vorgenommen wurden, einer Auflösung des eigentlichen Kerns der Lehre gleichkamen. Der Philosophie nun, deren wesentliches Verdienst es sey, den Satz des Widerspruchs überwunden zu haben, sey es vorbehalten gewesen, den speculativen Inhalt dieses Dogma nachzuweisen. Es komme alles darauf an, „die Hingabe des Gottmenschen an Gott, obedientia activa und die Hingabe des Gottmenschen an die Menschen, obedientia passiva in ihrem vollen Begriffe und hiermit in ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit“ zu erfassen. Die richtige Auffassung dieser zweifachen Hingabe des Gottmenschen ist allerdings vom höchsten Belang, aber w i e die Hingabe des Gottmenschen an die Menschen beschaffen seyn müsse, damit die von jenem geleistete Genugthuung diesen zu Gute gehe, ist hier nicht angedeutet, und doch ist es der Punkt, woran namentlich die protestantische Theologie Schiffbruch gelitten hat. Damit die Genugthuung des Gottmenschen f ü r u n s werde, muß der Gottmensch selbst in uns eingehen und unser innerstes Wesen umwandelnd durchdringen; der historische Glaube genügt nicht, die Genugthuung zur unsrigen zu machen, weil unser Verhältniß zu Christus ein rein äußerliches bleibt. Wie sich die speculative Philosophie des Verfassers in diesem Punkte mit dem sehr unspeculativen Dogma seiner Konfession abgefunden hätte, läßt sich nur vermuthen und muß vor der Hand dahingestellt bleiben.

Viel genauer und umfassender spricht sich Hr. G über das Dogma v o n d e m S ü n d e n f a l l e u n d d e r E r b s ü n d e aus. Wenn die Philosophie, nach einer sehr gangbaren Behauptung, „nur das N o t h w e n d i g e, als den Gesetzen des Denkens gemäß, erkennen kann: so liegt die Sünde e n t w e d e r außer dem Bereich der philosophischen Erkenntniß, o d e r sie ist ein nothwendiger Akt in der Geschichte des Menschen. Wenn beides nicht der Fall ist, so fragt es sich, „ob das Z u f ä l l i g e“ (als was die Sünde anerkannt werden

muß,) — „dem unmittelbaren Gewissen und der historischen Erfahrung ausschließlich angehöre, oder auch zum philosophischen Bewußtseyn gelangt."

Man hat der speculativen Philosophie vorgeworfen, sie lehre die Nothwendigkeit des Sündenfalls zur Entwicklung des Menschengeschlechtes. Dieser Vorwurf trifft aber, sagt der Verfasser, nicht die Philosophie selbst, sondern nur sehr unphilosophische Schlußfehler. Der gerügte Hauptschluß ist folgender:

„1) Die Willkühr ist zur Freiheit des endlichen Geistes nach dem Begriffe nothwendig.

2) Der Sündenfall besteht in der Bethätigung dieser Willkühr.

3) Folglich ist der Sündenfall, als die Aeußerung der Willkühr, zur menschlichen Freiheits-Aeußerung nothwendig."

Der Fehler dieses Schlusses ist von dem Verfasser ganz richtig nachgewiesen worden. Einmal wird von der Nothwendigkeit der Willkühr zur Freiheit auf die Nothwendigkeit der Bethätigung dieser Willkühr zur menschlichen Freiheits-Aeußerung geschlossen. Dieses ist der Fehler des Schlusses von seiner formellen Seite. Dann ist im Obersatze nicht ausgedrückt, daß die Willkühr des endlichen Geistes, als die Möglichkeit, anders, als sich selbst gleich seyn zu können, nur als Möglichkeit, nur als Negation zur Freiheit gehöre. Der Obersatz ist somit zu allgemein, daher unbestimmt und darauf beruht der materielle Fehler des Schlusses. Hr. Göschel berichtigt deßhalb obigen Fehlschluß folgender Weise:

„1) Die Willkühr ist nur als Möglichkeit, nur als Negation zum Begriffe der menschlichen Freiheit und ihrer Entwicklung nothwendig und wesentlich.

2) Der Sündenfall ist aber der Akt, wodurch die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur positiven Geltung erhoben wird.

3) Folglich ist der Sündenfall zur Entwicklung der menschlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, sondern dieser

so zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird."

Auf eine ganz ähnliche Weise rectifizirt der Verfasser einen zweiten Schluß, welcher von dem Selbstbewußtseyn ausgehend darzuthun sucht, daß der Sündenfall ein nothwendiger Moment in der Entwicklung des Menschen zum Selbstbewußtseyn und zur Selbstständigkeit sey. Es wird dagegen gezeigt, wie der Sündenfall, statt ein Moment der Entwicklung zu seyn, diese vielmehr unterbreche und gewaltsam störe. Allerdings müsse der Mensch, um zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, sich von Gott unterscheiden; durch den Sündenfall aber scheide er sich von ihm und sage sich thatsächlich von ihm los. Durch die Unterscheidung werde nur die Unmittelbarkeit der Einheit mit Gott, durch den Sündenfall die Einheit selbst geradezu aufgehoben. Da nun das wahrhafte Selbstbewußtseyn in dem Gottesbewußtseyn seine Wurzel und Blüthe habe: so sey durch die Trennung von Gott das Selbstbewußtseyn gestört, nicht gefördert worden. Sofern es dem Verfasser nur um die Nachweisung zu thun war, daß die speculative Erkenntniß der Sünde nicht durch die Nothwendigkeit der Sünde bedingt sey, hat er seine Aufgabe trefflich gelöst; sofern aber die richtige Anschauung der Erlösung auf der vollen Erkenntniß der Sünde beruht, werden wir unwiderstehlich zu einer weitern Frage vorgeschoben, zu der Frage nemlich: Wie weit sich der zerstörende Einfluß der Sünde auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und auf seine Empfänglichkeit für das Göttliche erstrecke? Bekanntlich haben die Reformatoren die Wirkungen des Sündenfalles bis auf eine gänzliche Vernichtung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und bis zu einer völligen Zerstörung der Empfänglichkeit fürs Göttliche ausgedehnt, so daß das Verhältniß der erlösenden Gnade und des Erlösers zu dem gefallenen Menschen nur ein äußeres wäre; während nach der Lehre der Kirche der Mensch zwar der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche ihm durch die gött-

liche Gnade zu Theil geworden war, verlustig gieng, aber das Ebenbild Gottes, nach welchem er geschaffen worden, auch nach dem Sündenfalle behielt. Deßwegen findet die erlösende Gnade der Kirchenlehre zufolge auch in dem gefallenen Menschen noch ein empfängliches Organ und es wirken im Geschäfte der Wiedergeburt zwei Thätigkeiten zusammen, die göttliche und die Menschliche, die Gnade und die Freiheit. Auf welche Seite sich die Speculation des Verfassers gestellt haben würde, ist nicht abzusehen; aber es ist auch nicht einzusehen, wie sich derselbe der Beantwortung besagter Frage überhoben glauben konnte. Er kann uns zwar erwiedern, daß er sich zunächst auf die Vorwürfe, die der Hegel'schen Philosophie gemacht worden seyen, habe beschränken müssen, diese Vorwürfe betreffen aber hauptsächlich die dieser Philosophie zugedachte Behauptung, daß der Sündenfall in der Entwicklung des Menschen zur Freiheit und zum Selbstbewußtseyn ein nothwendiges Moment bilde. Allein die speculative Erkenntniß der Person des Erlösers, um welche sich die Arbeit des Verfassers als um ihren Mittelpunkt bewegte, ist nicht denkbar ohne ein tiefes Eingehen in das Werk der Erlösung, dieses hinwiederum ist bedingt durch ein allseitiges Auffassen der Sünde und ihrer Wirkungen. Bevor wir diesen Gegenstand verlassen, müssen wir noch sehen, ob denn jene Klage gegen die Hegel'sche Philosophie, daß sie die Nothwendigzeit des Sündenfalles zur Entwicklung des Menschengeschlechtes lehre, so grundlos und ungerecht sey? Gegen die Philosophie des Verfassers, die aus der Hegel'schen hervorgegangen ist, wird eine solche Klage niemand erheben; gegen „voreilige“ und „einseitige“ Aeußerungen Hegel's über diesen Gegenstand führt der Verfasser selbst Klage. Wenn aber Hegel selbst, namentlich in seiner Philosophie der Geschichte in dem Sündenfalle nicht etwas Zufälliges, sondern „die ewige Geschichte des Geistes“ erkennt, „den ewigen Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird“; wenn ihm der Zustand der Unschuld, der paradiesische

Zustand, als der thierische erscheint, aus welchem der Mensch durch das Insichgehen, durch Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiste sich befreien konnte und mußte; wenn ihm, wie schon Bd. I., Hft. 1 S. 183 — 185 dieser Zeitschrift gezeigt wurde, die Sünde „kein moralischer Proceß, sondern ein Proceß der reinen Erkenntniß ist und ein Proceß, der nicht eigentlich im Menschen, sondern in Gott selbst vorgeht; wenn Alles dieses nicht blos einigen voreiligen und einseitigen Aeußerungen Hegel's entnommen ist, sondern seiner ganzen Geschichtsanschauung zu Grunde liegt: so handelt es sich nicht mehr um einige Schlußfehler, sondern um das Verständniß und die richtige Anwendung der Grundprincipien der Hegel'schen Philosophie, es handelt sich namentlich um die Bedeutung der logischen Kategorien im Sinne Hegel's und man sieht sich veranlaßt zu fragen: Ob denn Hegel seine eigene Philosophie durchaus mißverstanden habe? Und wenn dieses nicht wohl zugegeben werden kann, so folgt aus dem Ganzen, daß die Philosophie unseres Verfassers einen Standpunkt einnehme, welcher nicht der Hegel'sche sey. Doch hievon später. —

Auf die Lehre von der Sünde folgt die vom Tode, von der Unsterblichkeit und Auferstehung. Auch hier ist der Verfasser vor Allem bemüht, die Vorwürfe, welche der speculativen Philosophie gemacht worden sind, entschieden zurückzuweisen. Man hat der Philosophie nämlich vorgeworfen, sie habe Tod und Absorption zu ihrem letzten Resultate. Hr. G. zeigt nun, wie die Absorption dem Verstande, dem Willen und dem Gefühle zu gleicher Zeit widerspreche. „Die Absorption," sagt er, „ist die Frucht des Naturalismus, der den Geist läugnet, denn er läugnet, daß das Ich wirklich, d. h. ewig ist: er verdammt nicht allein das einzelne Ich, sondern folgerecht auch das absolute Ich zum Tode: es ist nur Natur, nur unendliche Substanz, in der Leben zuckt, ohne wirklich zu werden. Die Absorption ist die Hingabe des einzelnen Ich an die absolute Substanz, als die Natur:

Denn eine Hingabe des einzelnen Ich an das absolute Ich wäre keine Absorption des erstern; es liegt vielmehr in dem Begriffe des absoluten Ich, als Ich, als Geist, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergeht, sondern in ihm fortdenkt und lebt. Das Ich ist in seinem Unterschiede von der Natur eben dieses, daß es sich selbst gleich ist, Ich = Ich. Darum widerspricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken." — Die Unsittlichkeit der Idee einer Absorption findet der Verfasser darin, daß ihr zufolge „der Geist der Natur sich opfert und in ihre Sphäre herabsinkt," daß er das Denken, also eigentlich das Seyn, Geistseyn, aufgeben will, „daß die Seele statt ihr abstraktes (von Gott losgerissenes) Selbst ihr eigentliches Selbst aufgiebt," daß der Mensch sich mit dem Thiere gemein macht und seine Seele zur Welle im Meere herabsetzt." — Auch das Gefühl, wie richtig bemerkt wird, „widerspricht der Absorption, welche das Leben des Geistes dem natürlichen Leben opfert." Wird nun gar unter Absorption „nicht die Hingabe an die Natur, sondern die Verschluckung in den allgemeinen Geist verstanden, und diese dennoch als Untergang gefaßt, so ist mit dieser gedankenlosen Contradictio in adjecto zugleich der Gipfel aller Verkehrtheit, die faule Frucht gänzlicher Entfremdung erreicht, denn zum Untergange eines Wesens gehört eine ihm fremde und feindliche Macht, als welche mithin der allgemeine Geist gefaßt werden müßte, wenn in ihm der einzelne Geist vertilgt erscheinen sollte." Der Verfasser weist sofort nach, daß das Resultat der Speculation nicht Absorption, sondern Aufhebung (in dem bekannten Doppelsinn) sey, daß sie in dem Tode nicht einen Untergang des Lebens, sondern einen Uebergang aus dem abstrakten zum wahren Leben erkenne. Mit Recht wird die Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung auf die Lehre von dem absoluten Geiste, als auf ihre letzte und einzige Grundlage zurückgeführt. Wir müssen die weiteren Betrachtungen des Verfassers über diesen Gegenstand für jetzt auf sich beruhen lassen, um dem eigentlichen Focus der Arbeit,

der Christologie, eine desto größere Aufmerksamkeit widmen zu können. Nur eine Bemerkung können wir nicht unterdrücken. Würde sich der Verfasser begnügt haben zu zeigen, daß die wahre Speculation den besprochenen Offenbarungslehren nicht nur nicht feindlich gegenüber trete, sondern vielmehr ihre wissenschaftliche Erkentniß vermittle: so würden seine Andeutungen und theilweisen Entwicklungen den Dank und die ehrende Anerkennung der Leser unbedingt in Anspruch nehmen; — aber Hr. G. identifizirt fortwährend seine Philosophie mit dem Hegel'schen und verrückt dadurch den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung seiner Leistungen. Ist es ungerecht, fragen wir hier wiederum, der Hegel'schen Philosophie vorzuwerfen, sie finde im Tod und Absorption das Endschicksal des einzelnen Geistes? Unser Verfasser sagt: Mit dem absoluten Geiste stehe und falle auch die Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung, weil im Ich kein Ich untergehe. Nun hätten wir vor Allem nachzusehen, wie es sich mit Hegel's Lehre vom absoluten Geiste verhalte. Wir wollen zu diesem Behufe nur den Schluß der Phänomenologie des Geistes und das Hauptresultat Logik ins Auge fassen.

Der Schluß der Phänomenologie des Geistes sagt nichts Geringeres aus, als dieses, daß die Geschichte und die Wissenschaft des erscheinenden Wissens zusammen „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes" bilden, — „die Wahrheit, Wirklichkeit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre." Somit kommt der absolute Geist, oder vielmehr die absolute Substanz nur im Menschengeiste zu sich selbst und die geschichtliche Entwicklung des letztern ist die Selbstverwirklichung Gottes, und die Gottheit wäre außer dieser Selbstverwirklichung licht- und leblose Substanz, ewige Nacht.

Der Hegel'schen Logik zufolge sind die Kategorieen Arten des absoluten Seyns und Denkens, sie sind „die metaphysischen Definitionen Gottes," die Logik selbst enthält

die Selbstbewegung des absoluten Begriffs, „die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen.“ Der Geist also, welcher im Menschen selbst bewußt wird, dieses freie, auf sich sich beziehende Daseyn, dieses Wesen, das sich selbst bestimmt und in allen seinen Selbstbestimmungen bei sich und für sich bleibt, ist Gott selbst. Deßhalb wird auch dem im Menschen zum Selbstbewußtseyn gekommenen Geiste zugemuthet, daß er sich als absolute Idee erkenne, daß er sich in seiner Wahrheit als universelle Vernunft, als allgemeines substantielles Selbstbewußtseyn erfassen müsse, was aber erst möglich sey, wenn er die Individualität und Subjektivität, als ein bloßes Moment im großen Ganzen abwerfen gelernt habe.“ Während auf solche Weise das Selbstbewußtseyn Gottes in den Menschen verlegt wird, wird die Individualität des Menschen zu einer bloßen Form, in der das Absolute sich darstellt, und die es als unangemessen wieder fallen läßt, herabgesetzt. Ja das Absolute erhält sich als solches gerade dadurch, daß es die individuellen Gestalten, in die es sich besondert hat, dem Untergange preisgiebt. Was hilft es, wenn gesagt wird, das Wesen in uns werde nicht vernichtet, sondern nur die individuelle Gestalt? diese ist gerade das Ich, um dessen Erhaltung es sich handelt. Die Absorption ist die nothwendige Konsequenz einer solchen Gottes- und Menschenlehre. —

Der Uebergang von der Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre zur Christologie macht die speculative Betrachtung der Wunder. Der neueste Rationalismus (dessen Repräsentant Dr. Strauß ist), verwirft die Wunder, er läugnet das Uebernatürliche, weil es sich nicht natürlich erklären läßt. Er eifert insbesondere gegen die supranaturalistische Polemik, welche das Wunder in Schutz nimmt, „aber mit rationalistischen Verstandesmitteln, durch allerlei natürliche Hypothesen und subjektive Gedanken plausibel“ zu machen sucht, und den Widerspruch, in den sie geräth, nicht bemerkt. Denn eine natürliche Erklärung des Wunders und seine Bestreitung ist dasselbe. Das Verfahren des modernen Supranaturalis-

wird noch näher beschrieben, indem es S. 36 heißt: „Es wird eine gewisse elastische Ausdehnung der natürlichen Gränzen statuirt, eine Ueberschreitung der trivialsten Alltäglichkeit gegen den Naturalismus geltend gemacht: aber man bittet sich doch auch das Uebernatürliche möglichst natürlich und in einem erklärlichen Zusammenhange aus: diesen Zusammenhang vermißt man so lange, bis man ihn durch allerlei Hypothesen selbst gemacht hat. Alles, was geschehen ist, gilt für unglaublich; was man sich aber eben so spitzfindig als albern selbst ausdenkt, gilt für die rechte Autorität: die Mirakel werden verworfen: einzelne außerordentliche Ereignisse finden unter gewissen beschränkenden Bedingungen noch einigen Platz.“ Daß sich der neueste Rationalismus gegen dieses armselige Mittelding zwischen Glauben und Unglauben mit der ganzen Schärfe seines Witzes erhoben hat, wird vom Hrn. G. billigermaßen gelobt; daß derselbe aber die Wunder selbst fallen läßt, weil er an ihrer natürlichen Erklärung verzweifelt, das ist es, was ihn verdammt, was ihn von dem Throne, den er sich im Reiche des Geistes errichtet zu haben meinte, hinabstürzt in die Sphäre der Natur. Wie verhält sich nun die speculative Philosophie zu den Wundern? Unser Verfasser spricht sich darüber so aus: „Wer an den Geist nicht glaubt, der kann auch nicht an Wunder glauben. Wer aber an den absoluten Geist glaubt, der muß auch an seine Manifestationen in der Natur glauben, die dieser als Wunder erscheinen, und daher auf dem natürlichen Standpunkte geläugnet werden; denn das Wunder ist nichts anders, als das Zeugniß des göttlichen Geistes, dem widersprochen wird, indem es nach seiner Uebermacht in die Natur eindringt, der es doch nicht angehört. Das Wunder ist so einerseits der Siegesakt des Geistes über die Natur, auf daß sie den Geist als den Herrn anerkenne, und insofern die sinnliche Beglaubigung für die Sphäre der Natur, andererseits aber auch das Moment, an welchem die Natur, nachdem sie sich von ihrem Erstaunen erholt hat, Aergerniß

nimmt und zum Widerspruch sich verstockt." „Wenn nun," argumentirt der Verfasser weiter, „der speculativen Philosophie der wesentliche Unterschied des Geistes von der Natur nicht allein anerkannt, sondern zum Bewußtseyn gebracht wird u. s. w.: so ergiebt sich, daß sie . . . die Wunder nicht allein nicht bestreitet, sondern vielmehr ebensowohl ihre Uebernatürlichkeit für die Natur, als ihre Natürlichkeit, d. h. ihre Nothwendigkeit und begriffsmäßige Wesentlichkeit für den Geist bewähret und verwahret." Dieser Wundertheorie, sofern sie sich als aus den Principien der Hegel'schen Philosophie hervorgegangenen geltend machen will, könnte zunächst entgegengehalten werden, was Hegel selbst über die Wunder und ihre Beglaubigungskraft ausspricht. Er sagt in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion[1]: „Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden; und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es eine sinnliche Veränderung ist. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder, ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist dieses nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann."

„Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt."

„Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorzubringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann, denn das Geistige ist höher, als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt

[1]) Werke Bd. XII. S. 160. 161.

werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann."

Hegel führt für seine Behauptung noch die Thatsache, daß die ägyptischen Zauberer die Wunder des Moses nachgemacht haben, — und den Ausspruch Christi an, welcher heißt: „es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt;" und schließt mit dem Urtheile: „die Beglaubigung durch Wunder und das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte." — Hrn. G. ist dieses Urtheil des Meisters der Philosophie, deren Apologie er sich so angelegen seyn läßt, nicht entgangen. Er erwiedert hierauf, daß nach den Aussprüchen des Erlösers selbst „das Wunder nur der unmittelbare Anfang von dem Wehen und Wirken des Geistes sey, indem es den natürlichen Menschen äußerlich ergreife und daß es eben deßwegen für diejenigen, die sich davon ergreifen lassen, als Brücke dienen soll zu dem Reiche des Geistes, welches nicht äußerlich, sondern inwendig sey." Ist damit die Ansicht des Verfassers mit der Ansicht Hegel's ausgeglichen? Wir glauben nicht. Wenn das Wunder eine Manifestation des Geistes, näher des absoluten Geistes für den an sinnliche Vermittlung gebundenen endlichen Geist ist: so geht die Beglaubigung, die es hervorbringt, allerdings von dem sinnlichen Eindrucke aus, ist aber deßwegen nicht eine ungeistige Beglaubigung, wie sie Hegel nennt, sondern ein, wenn gleich sinnlich vermitteltes, Zeugniß des Geistes für den Geist. Das Geistige kann allerdings nicht durch das Sinnliche beglaubigt werden. Aber ist denn das Wunder etwas nur Sinnliches? Widerspricht es nicht vielmehr den Bedingungen des sinnlichen Weltbewußtseyns? Ist es nicht wesentlich ein Akt, und zwar, wie Hr. G. es nennt, ein Siegesakt des Geistes? Und weil es dieses ist, ist es auch ein Zeugniß des Geistes für den Geist. Damit ist unser Verfasser einverstanden, während Hegel die Wunder

auf die Seite gestellt wissen will. So viel ist gewiß, daß die speculative Betrachtung der Wunder immer in dem Maße lichtvoll und wahr seyn wird, als sie in der christlichen Geschichtsanschauung ihre Basis hat, als die Wunder als Akte der göttlichen Vorsehung mit speciellster Zweckbestimmung erkannt werden, als die Wunder des Herrn und seiner Apostel in ihrer wesentlichen Beziehung zur Einführung des Christenthums in eine Welt, in der der Geist in der sinnlichen Erscheinung aufgegangen war, — zur Ueberwindung des griechisch-römischen Heidenthums durch das Christenthum aufgefaßt werden. Nur für die Speculation, die aus dem Boden des historischen Glaubens hervorgewachsen ist und fortwährend in ihm wurzelt, haben die Wunder eine absolute Bedeutung.

Doch wenden wir uns mit dem Verfasser zur speculativen Christologie. Hier sind vorzugsweise zwei Fragen zu erörtern: 1) „Welches ist die Lehre des Dr. Strauß von dem Gottmenschen? und 2) Wie verhält sich die speculative Philosophie zu dieser modernen Christologie?“ — Nach Dr. Strauß ist die evangelische Geschichte keine wirkliche Geschichte, keine objektive Wahrheit, sondern nur die subjektive That des des menschlichen Bewußtseyns, welche die ihm inwohnende Idee der Gottmenschheit, theils unwillkührlich, theils absichtlich in objektiven Mythen versinnlicht, bis es endlich — die eigenen Einbildungen und Einkleidungen einer blos allgemeinen Wahrheit als historische Thatsache sich aufdringen läßt.“ Die Idee der Gottmenschheit ist der Straußischen Ansicht zufolge nicht in einem Individuum verwirklicht, „sondern in der Gattung der Menschen, und auch nicht in dieser, wie sie jetzt, oder in irgend einem einzelnen Zeitpunkte ist, sondern nur in ihrer unendlichen nie geschlossenen Progression, in welcher sich die Totalität des Begriffs entwickelt.“ Die Gattung selbst faßt Dr. Strauß als Person, freilich nur als moralische Person, weßhalb seinem Christus keine individuelle, sondern nur eine moralische Existenz zukommt.

Bevor Hr. G. an die Beurtheilung dieser neuen Christuslehre geht, sucht er das Verhältniß der speculativen Philosophie zur modernen theologischen Weltbildung herauszustellen. An der letztern werden sofort zwei Seiten der Thätigkeit unterschieden, „die historische Kritik nemlich und die Dogmatik. — Gegenüber steht die Speculation als Philosophie der Geschichte. Die Kritik ist subjektiv, hat deßhalb ihren Gegenstand außer sich, und ist deßhalb „wesentlich negirend.“ Auf derselben Linie, d. h. außer ihrem Gegenstande steht auch die historische Apologetik des Christenthums, nur daß diese für, jene gegen ihren Gegenstand streitet. — Die Kritik bezweifelt, die Apologetik beweist die Geschichte. Aber die Geschichte wird nicht bewiesen, sie ist Entwicklung des Geistes nach ihrem eigentlichsten Wesen und erweiset sich darum an ihr selbst, sofern sie nur mit der ihr immanenten Dialektik getreu dargestellt wird. So ist sie Philosophie der Geschichte. — Aus der historischen Kritik ist die Christologie des neuesten Rationalismus hervorgegangen. Herr G. geht bei seiner Beurtheilung von der Voraussetzung aus, welche der destruktiven Thätigkeit des Dr. Strauß zu Grunde gelegen haben müsse, nämlich: „daß an der im Einzelnen und Aeußern so verdächtigen Sache (der evangelischen Geschichte) am Ende doch etwas wahr sey, und zwar eben das Unsinnliche wahr seyn müsse.“ Ohne diese Voraussetzung, meint der Verfasser, würde Strauß zu seinem Zerstörungswerke weder Muth noch Kraft gehabt haben. —

Welches ist aber der Rest positiver Wahrheit, „welchen sich die negative Kritik bewahrt hat?“ Der negative Inhalt der Strauß'schen Kritik ist: „Jesus ist nicht Christus,“ denn Christus ist kein Einzelner, der Gottmensch ist kein Individuum. Der positive Inhalt heißt: „die ganze Menschheit ist Christus.“ Was enthält dieses positive Princip an Wahrheit? „Soviel,“ sagt Hr. G., „daß Christo die ganze Menschheit, in ihrer Fülle und Integrität ebensowohl, als die Gottheit zukommt;“ — ferner „daß die Idee

Christi im Verhältnisse zu den Menschen nur in dem ganzen Menschengeschlechte zu ihrer Wirklichkeit und Wahrheit kommen kann.“ Ueber das letztere Moment der Wahrheit erklärt sich unser Verfasser deutlicher, indem er sagt: „Wie der Mensch als das Ebenbild Gottes erschaffen ist, so ist er zu der Ebenbildlichkeit Gottes berufen durch die Erlösung. Und die Erlösung ist als objektive Thatsache dadurch vollbracht, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern von Geschlecht zu Geschlecht ausgetragen wird, mithin insofern kein einzelner ist, sondern erst in Allen zusammengenommen zu dem Begriffe des vollkommenen Menschen sich entwickelt. So ist Christus die Idee, die in jedem menschlichen Bewußtseyn zum Grunde liegt, ohne in einem einzelnen zur Realisation zu gelangen. Objektiv ist mithin die Idee von Christo dem menschlichen Bewußtseyn immanent: aber eben nur die Idee, zu deren Realisation es kein Einzelner bringt, sondern nur das ganze Geschlecht am Ende der Zeiten. Mit andern Worten: Objektiv ist die Welt erlöst, aber weil nur objektiv, auch nur potentiell: um wirklich erlöst zu seyn, müßte sie auch subjektiv erlöst seyn, denn die Wirklichkeit des Geistes ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Subjektiv wird sie aber erst erlöst durch die Annahme der dem Bewußtseyn eingepflanzten Idee zur successiven Entwicklung derselben. Diese Annahme und Entwicklung ist der Glaube und das Wachsthum des Glaubens.“ —

So aufrichtig wir dem Verfasser darin beipflichten, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern Gestalt gewinnen soll, so müssen wir seiner angeführten Erklärung doch einige wesentliche Berichtigungen beifügen. Der Verfasser sagt, der Mensch sey durch die Erlösung zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen; somit wäre der Mensch durch die Sünde der Ebenbildlichkeit Gottes beraubt worden, was ein protestantischer Irrthum ist. Der Mensch ist durch die Erlösung zur Gottähnlichkeit, zur

Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche ihm ursprünglich nicht durch die Schöpfung, sondern durch die höhere Lebensvermittlung zu Theil ward, und welche er durch die Sünde verloren hat, berufen. Dann können wir es nicht billigen, daß Christus die in jedem menschlichen Bewußtseyn zu Grunde liegende Idee genannt wird. Mit Christus ist uns allerdings die Idee der vollkommenen Menschheit gegeben, damit ist er selbst aber nicht erschöpft und darum ist es mindestens ungenau von Christo schlechtweg als von einer Idee zu sprechen. Endlich wird der Glaube und das Wachsthum des Glaubens als das Medium bezeichnet, durch welches die subjektive Erlösung vollzogen wird. Wir müssen, ohne uns in weitläufige Erörterungen einzulassen, vom katholischen Standpunkte aus behaupten, daß nur die volle und innige Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, die gläubige Hingebung an Ihn und das freie Mitwirken mit seiner Gnade uns der Erlösung theilhaftig mache.

Der Verfasser geht nun zu der wichtigsten Frage über, sie heißt: Ist dieser Christus nur die erst noch zu realisirende Idee, oder liegt der Idee der Gottmenschheit vielmehr nicht blos eine moralische, sondern reale Persönlichkeit zu Grund? — Strauß will auch die Gattung als Person erkannt wissen, nicht nur dem Einzelnen, sondern auch dem Ganzen schreibt er Persönlichkeit zu. Dagegen spricht sich Hr. G. entschieden so aus: „es fehlt der Persönlichkeit des Geschlechts nach der Strauß'schen Theorie die Individualität, näher die subjektive Persönlichkeit, darum wird auch dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch ist und bleibt, insofern ist sie zunächst doch nur ein anderer Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes zu fassen. Als Einheit, als Ganzheit ist nemlich die Gattung noch nicht Person, wie wir an der Natur und ihren Gattungen sehen. Zur Persönlichkeit gehört nach ihrem Begriffe nichts so sehr, als die

Individualität, und zwar die Individualität des Subjekts." Der Verfasser will demnach zeigen, „wie die moralische Persönlichkeit der Menschheit nur dadurch zur wirklichen wird, daß sie in einem Individuum ganz ist u. s. f." Zur Einleitung dient das Beispiel vom Staate, dem eine moralische Persönlichkeit zugeschrieben wird; zur wirklichen Persönlichkeit gelangt aber der Staat nur in der Person des Monarchen, also in einem Individuum. So verhält es sich mit der Menschheit, sie kommt „nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches für sich ein Individuum ist: denn aller Persönlichkeit liegt wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjekts, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zu Grunde."

Es möchte zum Verständnisse des Angeführten nicht überflüssig seyn, den Begriff der Persönlichkeit, wie er von G. ganz eigenthümlich verstanden wird, etwas näher zu bezeichnen. Die Seele erscheint zuerst als ein für sich seyendes Wesen, somit als ein Individuum. Ein Individuum ist aber jedes andere in sich beschlossene Ding. Die Seele als Seele ist aber das Princip aller Individualität, sie ist das Individuum vorzugsweise, das Untheilbare, das Einfache und die Einheit. Sie verhält sich deßhalb zur Welt, wie Eins zu Vielem, sie ist selbst die Einheit des Vielem. Von der Welt wird das Individuum in sich reflectirt, die Seele erfaßt sich als ein Inneres, sie entwickelt sich zum Bewußtseyn und damit wird das Idividuum Subjekt. Hiermit tritt der Gegensatz zwischen Bewußtseyn seiner und des Andern ein; dann scheidet das Subjekt wieder sich selbst in Seele und Leib, und das Andere in Objekt und Subjekt. Indem auf solche Weise das Subjekt nicht allein das Objekt in sich, sondern auch das Subjekt außer sich findet, erweitert sich der Kreis bis zum höchsten Subjekte. Das Selbstbewußtseyn hat seine Wahrheit im Gottesbewußtseyn. Wenn nun das Subjekt vom höchsten Subjekt durchdrungen wird, so daß der

anfängliche Gegensatz zur Gemeinschaft sich verklärt, wird es Person. Die Persönlichkeit bewährt sich als Durchdringlichkeit [1]). Während also der gewöhnliche Sprachgebrauch mit „Person und Persönlichkeit" fast immer das Eigenthümliche und Individuelle bezeichnet, will Hr. G. den Charakter der Geistigkeit damit ausdrücken. — Wir kehren zu unserem Referate zurück. Sowie der Persönlichkeit des einzelnen Menschen die Individualität wesentlich zu Grunde liegt, so kann auch der Menschheit nur insofern wirkliche Persönlichkeit zukommen, als sie in Einem Individuum ganz ist. Dieses Individuum ist der Urmensch, der kraft seiner Individualität das Menschengeschlecht zur Einheit zusammenhält, kraft seiner Persönlichkeit die einzelnen Menschen durchdringt oder personifizirt. Weil der Urmensch es ist, durch welchen die Einheit des Menschengeschlechtes zur wirklichen Einheit gelangt, geht er nicht aus der Reihe der übrigen durch ihn vereinigten Individuen hervor, sondern steht über der Gattung, und ist vor ihr; er schafft sie und durchdringt sie, indem er in sie eingeht. „Wie aber," fährt der Verfasser fort, „Christus von der Menschheit, als der Gemeinde, welche ist und wird, nicht bedingt ist, sondern vielmehr sie bedingt und durchdringt, so ist doch sein Reich unter den Menschen insofern von diesen abhängig, als sie frei sind: seine Monarchie und Herrschaft wird mithin erst dann vollkommen seyn, wenn alle Glieder des Reiches, welche berufen sind, sich von ihm durchdringen lassen. Die Abhängigkeit Christi ist in der Geschichte wirklich geworden — und in der Offenbarung als Erniedrigung ausgedrückt." Dieser Darstellung läßt sich, die Eigenthümlichkeiten der Ausdrucksweise abgerechnet, nichts anhaben; es muß vielmehr der wesentliche Fortschritt in der speculativen Auffassung des Dogma gebührend anerkannt werden. Dieser Fortschritt bewährt sich in

[1]) Göschel. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. S. 109. 110.

drei Gedankenbestimmungen. 1) Der Glaube hält fest an dem historischen Christus, der Verstand läßt den Gottmenschen in den Begriff der Gemeinde übergehen und in dieser unsichtbar verschwinden, so daß ihm nur noch eine moralische oder ideale Persönlichkeit zukommt. Der vernünftige Gedanke erfaßt den Gottmenschen als historische und ideale Person zugleich, die Menschheit in ihrer vollen Einheit und Wahrheit nur in dem Haupte, welchem die Individualität und Persönlichkeit gleich wesentlich ist. 2) So wie die Individualität und Persönlichkeit des Urmenschen speculativ erkannt wurde: so auch „die Unabhängigkeit des Urmenschen von der Menschheit, und die Abhängigkeit der Menschheit von dem Urmenschen." „Im Glauben," sagt der verehrte Verfasser, „ist der Urmensch das *Prius:* so ist er es auch wirklich: der Gedanke findet ihn zwar zuletzt, als seine Krone, aber zugleich als den Anfang, zu dem er rückwärts aufsteigt, indem er von den Wirkungen auf die Ursache zurückgeht." Weil in der bedingten Entwicklungsreihe, wird weiters bemerkt, das Einzelne dem Allgemeinen und das Niedere dem Höhern vorausgeht, so könnte man sagen, die Menschheit entwickle sich allmälig zur Persönlichkeit, „und eben darum auch erst in ihr und mit ihr, aber nicht vor ihr dasjenige Individuum, in welchem sie ihr Haupt finde." Dabei vergißt man aber, daß das Bedingte das Unbedingte voraussetze. Selbst der analytische Gedanke setzt das Vollkommene, als im Anfange schon implicite vorhanden voraus, nur fehlt im gegebenen Falle dem vorausgesetzten Vollkommnen das Beste, weßhalb es mit sich selbst im Widerspruch ist. „Der zur Vervollkommnung berufenen Menschheit muß mithin der vollkommene Mensch als Schöpfer und Erzieher vorausgehen, womit die analytische Entwicklungsreihe zugleich als synthetische sich erweiset." 3) Ist der Urmensch gleich selbstständig für sich und unabhängig von der Menschheit: so ist doch sein Reich von den einzelnen Individuen des endlichen Geistes abhängig. „In der ersten Beziehung ist der Gottmensch der Absolute in sich selbst: dieses

ist seine Offenbarung ad intra. In der zweiten Beziehung sagt auch die Schrift, daß der Mensch den Herrn verherrliche u. s. w.; dieß ist seine Offenbarung ad extra.“ Sehr anziehend und geistreich ist die nunmehr folgende Beschreibung des Weges, welchen der blos natürliche Verstand durchwandelt, bis er bei dem juste milieu der moralischen Persönlichkeit des Gottmenschen anlangt und stehen bleibt, ohne die Widersprüche, in die er verfällt, zu entdecken. Der erste ist, daß die moralische Persönlichkeit, als Grundlage der Individuen und Personen des Geschlechtes diesen mehr gibt, als sie selbst hat, nemlich die Individualität. Der zweite ist, daß die Vielheit der Individuen der moralischen Persönlichkeit den Mangel der eigenen Individualität ersetzen soll, womit ein Inneres ohne Centrum statuirt wird. Der dritte ist, daß die höhere Einheit des Geschlechtes von den Individuen abhängig gemacht wird. Dieses ist im Wesentlichen das Resultat der Beurtheilung und respektive Widerlegung des positiven Princips der Straußischen Christologie. Und nun geht der Verfasser über zur Würdigung des negativen Princips, es lautet:

„Jesus ist nicht Christus, denn ein Einzelner ist nicht das Ganze: Jesus ist nicht der Herr, dem das Menschengeschlecht dienen müßte, sondern Jesus dient vielmehr den Brüdern.“

Herr Göschel macht sogleich darauf aufmerksam, daß hier eine Kategorie der Natur, nemlich der Begriff der Gattung in die Sphäre des Geistes übertragen werde, was schlechterdings nicht angehe. In den Sphären der Natur sey zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr als die Gattung, weil es in ihr und aus ihr hervorgegangen sey; aber in einer höhern Sphäre sey schon das einzelne Glied mehr, „als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe,“ und jeder einzelne Mensch deßhalb mehr, „als das ganze Universum der Natur mit allen seinen gestirnten Himmeln, Weltsystemen und Milch-

straßen; mehr als Thiere, Pflanzen, Steine und die Elemente zusammen genommen.“ Statt der Schlußfolge des Rationalismus, „wornach Jesus als Individuum nicht ganze Menschheit sey, folglich auch nicht die ganze Menschheit heilen und erfüllen könne,“ ergebe sich vielmehr eine andere Schlußfolge, „nemlich, daß Jesus als Christus, als Weltheiland nicht der geschaffenen Menschheit angehöre, sondern zu ihr sich erniedrigt habe u. s. w.“

Bekanntlich hat auch Schaller [1]) den Grundirrthum der Straußischen Christologie darin gefunden, daß das Verhältniß von Gattung und Exemplar auf das Gebiet des Geistes übertragen werde. Er hat gezeigt, wie das einzelne Individuum einer Gattung diese nur einseitig darstelle, weßhalb die Gattung als Allgemeinheit und Idealität nie zur wirklichen Existenz komme, — somit Begriff und Realität in ihr auseinanderfalle; — wogegen in der Sphäre des Geistes das Individuum als Ich, — als sich wissend und für sich seyend, zugleich das Allgemeine, die Gattung selbst sey. In der Natur herrsche noch die Entzweiung zwischen der Gattung und dem Individuum; werde dieses Verhältniß auf das Gebiet des Geistes übertragen, so mache man das Christenthum zur Religion der Entzweiung und vernichte damit seinen Kern, nemlich die Versöhnung. Es ist hier nicht des Ortes, die Eigenthümlichkeit der Schaller'schen Polemik herauszuheben und zu prüfen, auch ist es nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, wie wenig der Schaller'sche Christus von dem Straußischen verschieden sey; — wir wollten nur so viel anführen, als nöthig ist, um bemerklich zu machen, wie weit Schaller mit unserm Verfasser zusammentrifft und wo er von ihm abweicht. Fahren wir deßhalb fort, über die speculativen Erörterungen Göschel's zu berichten.

---

[1]) Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der dogmatischen Grundidee des Lebens Jesu von Strauß, von J. Schaller, Leipzig 1838.

Das erste Resultat der Argumentation unseres Verfassers lautet also: „Wie jeder einzelne Mensch über der Natur steht, so steht der Gottmensch über der Menschheit und der Natur."

Nun handelt es sich noch um den Begriff des vollkommenen Individuums, welches von dem Rationalismus geläugnet wird. In der Natur, sagt Hr. Göschel, ist der Tod des Individuums negativ, der Gattungsproceß positiv das Höchste. In der Sphäre des Geistes tritt aber die Subjektivität auf die Seite des Individiums, der Einzelne ist nun ein subjektives Individuum, ein unendliches Endliches, — die Gattung wird zum Begriffe. „Wenn der Proceß — (und die Idee, in welcher alle Wahrheit und Wirklichkeit beruht, ist wesentlich Proceß,) darin besteht, daß die Subjektivität über ihre objektive Bestimmtheit siegt, und die Subjektivität die Form ist, in welcher die Individualität des Geistes sich verwirklicht, so ist eben dieselbige Individualität, welche als subjektiv im Processe bei sich bleibt und durch die Negation ihrer Bestimmtheit sich nicht selbst verliert." Wenn rationalistischer Seits die Subjektivität dem Geschlechte zugestanden wird, weil der Geist nur Einer sey, dabei aber bemerkt ist, man dürfe die Subjektivität nicht als Subjekt fassen: so ist diese Subjektivität ein abstrakter Begriff und die Einheit des Geschlechtes, dem sie zugedacht ist, ein leerer Name. Gegen eine solche Einheit des Geistes protestirt die Speculation, sie erkennt Subjektivität und Persönlichkeit als zum Wesen des Geistes angehörig, der eben als Subjekt für sich und in sich, als Person nicht für sich, sondern für andere Individuen sey, aber im Geiste. „Es ist dem Geiste so wesentlich, bestimmt, individuell, endlich zu seyn, als es zu seinem Wesen gehört, die Bestimmtheit zu negiren und überzugreifen, das Bewußtseyn würde ohne seine Bestimmtheit das leere Allgemeine seyn." Nun wird von den Rationalisten diese Bestimmtheit zugegeben, aber nur als vorübergehender Modus des allein bleibenden Allgemeinen. Die individuelle Bestimmtheit wird fortwährend von dem Allgemeinen verschlungen.

Dieser Vernichtungsproceß gründet sich auf den Schluß: Die Bestimmtheit ist die Negation der Allgemeinheit; die Negation der Bestimmtheit ist somit die Negation der Negation, wodurch das Allgemeine wieder hergestellt wird. Hr. Göschel wendet sehr richtig ein, daß dieses gerechnet, nicht gedacht sey; wenn die Formel gedacht werde, so ergebe sich, „daß die erste Negation, nemlich die Negation des Allgemeinen, das Allgemeine nicht vernichte, sondern verwirkliche, weil bestimme, — negatio est determinatio, — und daß in gleicher Weise die zweite Negation, nemlich die Negation dieser Bestimmung oder Verwirklichung die Bestimmtheit nicht vernichte, sondern erhalte und fördere, weil die Gränzen erweitere.“ Weil in der Individualität eine der Unendlichkeit und Freiheit des Geistes unangemessene Schranke gesehen wird, so erörtert der Verfasser die Individualität als Schranke noch genauer. Das Resultat ist, daß diese Schranke nicht eine unbewegliche sey, sondern kraft ihres Inhaltes sich erweitere. An der successiven Entwicklung des endlichen Geistes erweise sich die Negation der Individualität sichtlich als konservative Promotion der Gränze. Aber auch am Vollkommensten sey „die Individualität die Bestimmtheit der Allgemeinheit und die Persönlichkeit die Allgemeinheit der Individualität. So glaubt Herr Göschel den Begriff des vollkommenen Individuums, welcher der Stein des Anstoßes für den natürlichen Verstand ist, gerechtfertigt zu haben.

Es wird nun noch gezeigt, wie die Urmenschheit von ihrer historischen Erscheinung zu unterscheiden aber nicht zu scheiden sey, und wie die Erniedrigung des Gottmenschen mit zu seiner Vollkommenheit gehöre, doch müssen wir jetzt davon absehen. — Insofern sich unser Verfasser zur Aufgabe machte, darzuthun, daß aus einer blos moralischen Persönlichkeit die Einheit unseres Geschlechtes nicht begriffen werden könne und daß der Begriff eines vollkommenen Individuums nicht nur keinen Widerspruch in sich enthalte, sondern daß der speculative Gedanke nothwendig zu diesem Begriffe fortschreite, —

hat er seine Aufgabe mit ebensoviel Schärfe als dialektischer Gewandtheit gelöst. Man hat ihm mit großem Unrecht zugemuthet, er hätte die Erhabenheit des Jesus von Nazareth über die ganze Menschheit und seine Identität mit dem Urmenschen außer Zweifel setzen sollen [1]). War es nicht zunächst um den Nachweis der Unhaltbarkeit der Straußischen Principien zu thun? Die Menschheit ist Christus, sagt Strauß, der Menschheit kommt aber nur moralische Persönlichkeit zu. Göschel weis't nach, daß eine blos moralische Persönlichkeit, als Grundlage der Individuen des Geschlechtes statuirt, ein Unding sey. Strauß behauptet, ein Einzelner sey nicht das Allgemeine und Ganze, darum Jesus nicht der Christ. Göschel zeigt, daß dem Geiste, also dem Allgemeinen, die Individualität wesentlich sey. Mehr lag nicht in seiner Aufgabe.

Weil sich der ganze bisher erörterte Streit auf die Frage zurückführen läßt, „ob und in wie fern und in wie weit dem Gattungsbegriffe der Menschen wirkliche, d. h. selbstständige oder blos moralische Persönlichkeit zukomme:“ so sieht unser Verfasser den alten Kampf zwischen **Realismus** und **Nominalismus** darin auftauchen und nimmt Veranlassung, denselben noch einmal auf das Forum zu bringen und von seinem Standpunkte aus Gericht darüber zu halten. Die Darstellung der Streitpunkte ist ungemein klar, die Untersuchung besonnen, gewandt und scharfsinnig, das Urtheil, durch welches jeder Parthei ihr Recht und Unrecht zugeschieden wird, ist bestimmt und trefflich motivirt, so daß wir dem Verfasser für diese Beleuchtung der Hauptfragen der mittelalterlichen Philosophie aufrichtigen Dank wissen. Der Raum dieser Blätter erlaubt nicht, dem Verfasser ins Einzelne zu folgen. Wir müssen uns daher auf eine Angabe des Resultates beschränken.

Der **Nominalismus** und **Realismus** stehen sich gegenüber, indem dieser der Idee, dem Allgemeinen, der Gattung

---

[1]) J. Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berlin 1839. S. 52. 53.

u. s. w. die Realität ohne Unterschied zuschreibt, jener aber abspricht. Dem ersteren zufolge haben nur die einzelnen Erscheinungen, dem zweiten zufolge hat nur das Allgemeine Realität. Aber dem Allgemeinen kann ohne Individualität die Realität nicht zugeschrieben werden; ebensowenig kann die Realität dem Individuum, das nicht Träger des Allgemeinen ist, zukommen. Zur Realität gehört ebensowohl das Allgemeine, als das Individuelle, — das Seyn und das Dieses, das ist. Das Allgemeine muß daher als Denkendes Subjekt, als selbst erfaßt, und das Prädikat der Realität zu dem Begriffe der Selbstständikeit erhoben werden. In der Sphäre des Geistes hat deßhalb der Realismus mit seiner ersten Behauptung seine Wahrheit, wogegen er auf die Natur angewandt, unwahr ist. Dagegen ist der Nominalismus wahr in der Sphäre der Natur, wird aber unwahr, sobald er auf das Gebiet des Geistes übertragen wird u. s. w. "Die Wahrheit des Nominalismus und Realismus," sagt Hr. G., „ist der Personalismus," denn nicht der Sache, sondern der Person komme Wirklichkeit zu, nicht die persönliche Einheit der Individuen, sondern nur die Eigenschaften und Attribute seyen bloße nomina. Dagegen haben auch die Individuen, sofern sie persönliche Individuen sind, Realität, was der Realismus übersehen hat. Als den eigentlichen Wendepunkt seiner Speculation bezeichnet Hr. G. die Unterscheidung zwischen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiste, und zwischen dem Allgemeinen, das sich selbst von Ewigkeit zur Individualität verwirklicht und dem Einzelnen, das sich in der Zeit durch das Allgemeine zum Allgemeinen seiner Sphäre verwirklicht. Die Natur bringt es innerhalb ihrer selbst nicht zur wahren Individualität, — sie finde die Einheit von Leib und Seele erst im endlichen Geiste im Menschen, der deßhalb die Wahrheit der Natur sey und sie erlöse. Mit dem Unterschiede zwischen dem endlichen und absoluten Geiste verhält es sich nach der Ansicht des Verfassers so: "der absolute Geist ver-

wirklicht sich selbst von Ewigkeit, indem er sich verendlicht; der endliche Geist ist verwirklicht, indem er mit der endlichen Bestimmtheit anfängt." Es wird somit die Endlichkeit des göttlichen Geistes von der des menschlichen unterschieden; die göttliche Menschheit, Urmenschheit, von der geschaffenen Menschheit; dieser Unterschied wird nur durch den Urmenschen aufgehoben, wenn er selbst in die Reihe der geschaffenen Menschen eintritt. Wir können hier, so sehr wir das Be- Bestreben des Verfassers ehren, die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es eine gänzliche Verwirrung der Begriffe ist, die Kategorie der Endlichkeit auf Gott zu übertragen. Endlich ist, was nicht aus und durch sich selber ist, was es ist, der menschliche Geist ist endlich, weil der letzte Grund seines Daseyns und Lebens nicht in ihm selbst, sondern in einem Andern, nemlich in Gott liegt. Wenn der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste nur darin besteht, daß jener sich selbst verendlicht, dieser verendlicht ist: so ist der verendlichte göttliche Geist von dem verendlichten menschlichen Geiste nur durch die Art der Verendlichung verschieden und der Begriff der Schöpfung verliert sich in dem Begriffe der Emanation.

Wie verhält sich, fragt der Verfasser am Schlusse seiner Erörterungen, die Religion zur Religionsphilosophie? „Der Gedanke, heißt es S. 182 ff., ist dem Glauben immanent und wird ihm nicht anders woher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, sondern sich zu regen und zu bewegen."

„Durch die ersten Regungen des Gedankens wird der Glaube leicht aus seiner Fassung gebracht, weil die erste Weise der Unmittelbarkeit gestört wird."

„Je treuer der Gedanke in der Bewegung sich selbst bleibt, desto ruhiger wird ihr Verlauf, weil stetiger die Gliederung seyn, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens gerade durch die Form, die ihn anfangs störte, davon trägt."

„Wie der Gedanke als die Seele dem Glauben immanent ist, so ist auch der Glaube als der Leib dem Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geist ist, so ist der Leib ohne die Seele nicht Leib, sondern Leichnam."

„Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens diesem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in seine Momente sich zerlegt, so ist umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geistes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieser schwach und faul wird."

„Der Gedanke entwickelt nicht allein die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wahrheit, sondern eben hiermit auch die Wirklichkeit: er wird hiermit zur Philosophie der Geschichte. Der Gedanke zeugt daher nicht allein: Es ist ein Christus; sondern weil er den Inhalt an ihm selbst hat, näher, weil der historische Inhalt, weil die Wirklichkeit selbst Gedanke ist, so zeuget auch der Gedanke in dem einzelnen Subjekte: dieser ist Christus. Die Vernunft ist wirklich: die Wirklichkeit ist Vernunft. So wird der Gedanke durch den Glauben real: er ist nicht wirklich ohne durch den Glauben, er wird es aber durch seinen Inhalt."

„Eben so zeuget der Glaube nicht allein historisch: dieser ist Christus; sondern weil er des Geistes ist, so zeuget er auch: dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. So wird der Glaube durch den Gedanken ideal."

„Der Glaube bekennet sich zu seinem Gedanken, wenn er zeuget: die Wirklichkeit ist die Wahrheit, denn sie ist Geist und ist Leben. So ist auch der Gedanke ohne seinen Inhalt nicht der wirkliche Gedanke.... Die Geschichte ist selbst Philosophie, die Objektivität und Wirklichkeit der Philosophie."

Wir haben diese Korollarien wörtlich angeführt, weil sich in ihnen der Charakter der Philosophie des Verfassers kurz und bündig ausspricht. Alle Speculation beruht ihnen zufolge auf dem Glauben und ist nur so lange wahr, als sie

diesen ihren Grund und Boden nicht verläßt. Der Inhalt alles wahren menschlichen Wissens ist die göttliche Offenbarung und die Philosophie ist nur dann versichert, auf ihrem Wege nicht verirrt zu seyn, wenn ihr Resultat dasselbe enthält, was der Glaube schon unmittelbar hatte. Das Verhältniß der Philosophie zur positiven Offenbarung ist sonach dieses: die Philosophie vermittelt die subjektive Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes, oder sie entwickelt diesen Inhalt für das Erkennen. — Dadurch ist die Philosophie des Verfassers toto coelo von der Hegel'schen verschieden; sie ist ihrem Grundcharakter nach christlich und beharrt in der Demuth des Glaubens: Hegel behauptet zwar auch, die Philosophie setze nichts voraus, als den objektiven Gedanken und ihr ganzes Geschäft bestehe darin, zuzusehen, wie dieser sich entwickle und erfülle: allein, es ist doch nur der subjektive Denkproceß, der sich als allgemeine absolute Thätigkeit geltend macht, und darum für die absolute Methode sich ausgibt und Hegel hat in seinen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte auf das eklatanteste gezeigt, wie wenig ihn die positive Offenbarung in seiner Geschichtsanschauung bestimme. Bei Hegel ist die Vernunft, und zwar die endliche, menschliche Vernunft ihr eigener Inhalt, und nichts ist außer ihr: bei Göschel bekommt die Vernunft ihren Inhalt aus der Offenbarung, entwickelt ihn und wächst mit ihm, so daß Gefäß und Inhalt sich gegenseitig durchdringen und zu lebendiger Einheit sich verbinden.

Weil Göschel im Christenthume die absolute Wahrheit als gegeben anerkennt, so sind ihm die Kategorieen nur die Fäden, an welchen das endliche Denken zum absoluten Gedanken emporsteigt. Dagegen haben die Kategorieen bei Hegel eine ganz andere Bedeutung. Sie sind die Weisen des göttlichen Seyns und Denkens selbst, sie sind die Arten der Manifestation des göttlichen Logos in dem Sinne, daß der göttliche Logos nur in ihnen seine Existenz hat. Deßhalb wird es immer eine verzweifelte Aufgabe bleiben, den Vorwurf des Pantheismus von der Hegel'schen Lehre abzuwälzen.

„Sie vermengt die unkreatürliche, ewige Selbstmanifestation Gottes mit seiner blos zeitlich kreatürlichen.“ Gott offenbart sich, und offenbart sich für den Menschen, seine Offenbarungen sind deßhalb den Denkbestimmungen, den Entwicklungsgesetzen des endlichen Geistes ganz angemessen, aber er **selbst** ist deßhalb nicht an die Kategorieen gebunden. Wir wünschten im Interesse der Philosophie, daß Hr. G. es unumwunden bekennen möchte, daß sein Standpunkt **nicht mehr** der Hegel'sche ist, obgleich er seine formale Bildung Hegel verdankt. Von seinem gläubigen Sinne, von seinem edlen und warmen Gemüthe, verbunden mit seltenem Scharfsinn und großer dialektischer Gewandtheit erwarten wir noch schöne Früchte auf dem Gebiete der christlichen Religionsphilosophie.

2.

Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus von Dr. Johann Bapt. Baltzer, öffentl. ordentl. Professor bei der katholisch-theologischen Facultät an der Universität zu Breslau. Erstes Heft. Breslau, Verlag von Ferdinand Hirt. 1839. XVI. u. 237 S.

Würde dem Referenten das Interesse an der Wohlfahrt der Kirche und am Gedeihen der katholischen Wissenschaft nicht höher stehen, als seine subjectiven Liebhabereien, er hätte sich nimmer herbeigelassen, ein Buch öffentlich zur Sprache zu bringen, das lieber ungeschrieben und ungedruckt geblieben wäre, und das nur dazu dienen kann, die Unkundigen in ihrer guten Meinung zu berücken und die Betheiligten zu erbittern. Da Referent weder zu den Einen noch zu den Andern gehört, also einerseits mit dem Stand der Dinge

vertraut zu seyn glaubt, andrerseits von Hrn. Baltzer nicht namentlich angefochten ist, so wird es ihm das Publikum und und vielleicht Hr. Baltzer selber Dank wissen, wenn er sich mit der vorliegenden Broschüre etwas umständlicher abgiebt.

Die äußere Geschichte des Hermesianismus und der Verlauf der in Betreff seiner angeregten Streitigkeiten darf als bekannt vorausgesetzt werden. Man hatte erwartet, die betheiligten Professoren werden, unbeschadet der lobenswerthen Pietät gegen ihren verstorbenen Lehrer und Meister, das Interesse der Kirche und Wissenschaft allein ins Auge fassen und vor Allem darauf Bedacht nehmen, sich mit ihren seitherigen oder vermeintlichen Gegnern zu versöhnen und der katholischen Christenheit eclatante Beweise ihrer guten Gesinnung vorzulegen. Auch Referent war dieser Erwartung zugethan, und wollte sich weder durch etliche Fingerzeige der Bonner Zeitschrift, noch durch die Jansen'sche Signatur, noch durch die Obelisken und andere literärische Kämpfe, Angriffe und Vertheidigungen in derselben stören lassen. Mit steigender Theilnahme sah er dem Erscheinen der durch das Gerücht längst verheißenen Schrift des Hrn. Baltzer „über Katholicismus und Protestantismus" entgegen. Hr. Baltzer, dachte er, ist als Einer der namhaftesten Hermesianer bekannt; die Hitze des Streites hat sich großentheils gelegt: welch herrliche Veranlassung, eine friedliebende Gesinnung zu offenbaren, etwaige Mißverständnisse zu beseitigen, Befürchtungen niederzuschlagen, die Schule zu verlassen und wieder im großen Vaterhause sich anzusiedeln und mit freundlicher Begrüßung den übrigen Geschwistern entgegen zu gehen!

Nun, nachdem Referent das Buch wieder und wieder gelesen, muß er sich mit Wehmuth bekennen, daß er um den größten Theil seiner Hoffnungen betrogen worden, und daß gewisse Zeitungen nach ihrer Weise gesprochen, als sie den strengen katholischen Standpunkt dieses Buches anpriesen. Ueber Katholicismus und Protestantismus hat Hr. Baltzer nur Weniges vorgebracht; das Gute unter diesem Wenigen

war durch die Möhler'sche Symbolik längstens bekannt, das Uebrige sind Eigenthümlichkeiten der Schule, die selten Stich halten. Um so weitläuftiger hat der Verfasser sich mit namhaften katholischen Theologen und etlichen süddeutschen Zeitschriften abgegeben und nachzuweisen gesucht, daß hier ganzer und halber Pantheismus spucke, Lamennäismus und Bautänismus, Nihilismus und Monismus; dagegen bei den Hermesianern und etlichen Andern purer Katholicismus; und daß die Opposition wider das Hermesische System, wo nicht in Ignoranz oder andern noch schlimmern Dingen, so doch in unbewußter Verkommenheit in protestantisch-pantheistischen Vorstellungen hafte. Endlich verbreitet sich Hr. Baltzer noch über eine Menge Einzelnheiten, die den Titel seines Buches gar nichts angehen, und in einem wissenschaftlich seyn sollenden Werke gerne vermißt werden. Zum Unglück für den Leser, und zu seiner eigenen Bequemlichkeit hat der Verfasser noch obendrein seinen „ursprünglichen Entschluß: die Resultate seiner Studien über Katholicismus und Protestantismus in strengem Systeme hinzustellen, weil gut Ding Weile haben will," aufgegeben, sich nicht an „die Fesseln der Systematik angeschmiedet," um sich „eine freiere Bewegung und zur Noth auch unterbrechende Excurse in Aussicht zu stellen." Von dieser poetischen Licenz gedenken wir in unserm Berichte keinen Gebrauch zu machen und sehen uns deßhalb gedrungen, die Materien des Buches uns irgendwie zurecht zu legen.

Billigermaßen wenden wir uns zuerst an das, was den Hauptinhalt des Buches ausmachen sollte, an das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus, und fragen: Was hat Hr. Baltzer „zur Vermittlung eines richtigen Urtheils" über diese beiden Gegensätze geleistet? Offenbar mußte er entweder auf den Zeitpunkt zurückgehen, in welchem sich Katholicismus und Protestan-

tismus factisch von einander los sagen, und sofort den dogmatischen Grundgedanken jeder der beiden Confessionen in seiner ganzen Schärfe erfassen, oder er mußte bei der unmittelbaren Gegenwart beginnen, dem Grundtone des beiderseitigen Glaubens und Lebens nachforschen, und so rückwärtsgehend denselben in seiner Continuität und Einfachheit ermitteln. Hr. Baltzer thut weder das Eine, noch das Andere, sondern sucht im ersten Capitel seine Leser „im Gebiete der neuern katholischen und protestantischen Wissenschaft und deren Verhältniß zum Leben in Kirche und Staat“ zu orientiren, und im zweiten über „wissenschaftlichen Gemeingeist und wissenschaftlichen Parteigeist auf katholischem und protestantischem Boden und dessen beiderseitiges Verhältniß zum Leben in Kirche und Statt“ dieselben aufzuklären, und, als hätte er mit der Aufschrift des ersten Capitels schon zu viel Systematik verrathen, bleibt er nach einem kurzen Paragraphen über die „Zeichen der Zeit“ bei der Kantischen Periode stehen und macht sofort in eigenen Paragraphen „Anmerkungen“ über „Ruge,“ „Klee,“ „Staudenmaier“ und andere Theologen der Gegenwart.

Indessen soll hiemit nicht ausgesprochen seyn, daß es unserm Verfasser durchgehends an einer principiellen Auffassung des protestantischen Gegensatzes zum Katholicismus gebreche. Manchmal kommen ganz treffliche Bemerkungen vor, nur Schade, daß dieselben gleichsam nur gelegenheitlich, als ob sie streng genommen nicht zur Sache gehörten, so hingeworfen werden. Was er zumal im zweiten Capitel über Objectivismus und Subjectivismus, über Autorität und Privatgeist, über Dogma und Theologumenon, über Symbolum und Wissenschaft, über stehende und bewegliche Elemente beibringt, hat meistentheils seine volle Richtigkeit; indessen ist man hierüber, wie bereits bemerkt worden, katholischer Seits schon längstens im Reinen, und der Wissenschaft fällt in diesem Betreff nur noch die Aufgabe anheim, die innere Nothwendigkeit und Zusammengehörigkeit dieser Punkte ans Licht zu

stellen. In andern Stücken aber spricht Hr. Baltzer Ansichten aus, die sich schwerlich von katholischer Anschauungsweise aus rechtfertigen lassen. Dieß thut er z. B. S. 26 u. ff. in seiner Polemik gegen W. v. Schütz und andere katholische Theologen. Schütz stellte den Satz auf: „daß die Autorität der Kirche allein die Quelle, die Norm und die Richterin in Glaubenssachen sey, aus der auch selbst die Autorität der Bibel abgeleitet werden müsse." Hr. Baltzer sieht hierin nur ein „modificirtes Lutherthum" und sagt unter Andern: „Zuerst steht Christus und seine göttliche Lehre in der Geschichte da, und in dieser Lehre die Verheißung einer Kirche, die noch nicht wirklich vorhanden, sondern erst künftig zu gründen ist. Darum geht der Glaube an Christus und an die göttliche Auctorität seiner Lehre (der Bibel), mit Einschluß des Glaubens an eine von Christo verheißene Kirche, dem Glauben an die wirkliche Gründung dieser Kirche und so auch dem Glauben an die unfehlbare kirchliche Auctorität des durch die Pfingstweihe eingetretenen apostolischen Lehramtes schon vorher. Wer also die Auctorität der Bibel, sofern sie das von Christo ausgegangene Wort Gottes enthält, aus der Kirche ableiten will, der muß die Kirche früher setzen, als Christum, und muß auch den Glauben an die Kirche früher setzen, als den Glauben an Christum und an seine göttliche Lehre." Zugleich unterläßt Hr. Baltzer nicht, sich auf die „Auctorität des heiligen Thomas, des heiligen Augustin[1]) und vieler anderer angesehener katholischer Theologen" zu beziehen, ohne jedoch die einschlägigen Belege vorzuführen.

Wir mögen diese Meinung unseres Herrn Verfassers ansehen, von welcher Seite wir wollen, so erweist sie sich als eine unbegründete. Ist jene Autorität die höhere, welche der Zeit nach die frühere ist, so steht die Kirche in allweg vor

[1]) Wahrscheinlich ist dem Hrn. Verfasser der Ausspruch dieses Kirchenvaters entfallen: „Ich würde der Schrift keinen Glauben schenken, so mich die Auctorität der Kirche nicht dazu vermöchte."

der heil. Schrift, es müßte denn nur diese vor der Sendung der Apostel und vor der Ausgießung des heiligen Geistes abgefaßt, oder es müßte der Herr mit der Bibel in der Hand in die irdische Erscheinung hereingetreten seyn. Ist dagegen jene Autorität die höhere, welche von Gott durch Wunder und Zeichen beglaubiget worden ist, so ist es hinwiederum nicht die Bibel, sondern die Kirche und ihre Predigt. Oder ist jene Autorität die höhere, welche, weil eine lebendige, sich selber interpretirt und Allen zugänglich ist, so kann wiederum kein Zweifel obwalten, ob der Bibel oder der Kirche der Vorrang gebühre. Unter Voraussetzung der Baltzer'schen Ansicht, welche indessen früher schon in der Bonner Zeitschrift gegen Möhler hervorgehoben wurde, läßt sich mit dem Protestantismus schlechthin kein Abkommen finden. Die ganze Controverse dreht sich dann, bei gegenseitiger Annahme des göttlichen Ansehens der Schrift, um die Interpretation einzelner Stellen, als wodurch ermittelt werden soll, ob Christus eine Kirche gewollt oder nicht gewollt, gestiftet oder nicht gestiftet, unfehlbar gemacht oder nicht gemacht habe. Wie weit es aber der Protestantismus hinsichtlich dieser Fragen schon gebracht, sollte einem öffentlichen Lehrer der Theologie wohl nicht fremd seyn. Indeß dieß göttliche Ansehen der Schrift selber, — worauf gründet es sich? Auf die Autorität Christi? Christus hat ja nur gepredigt, nicht geschrieben. Also auf die Autorität der Apostel. Warum ist aber diese Autorität eine göttliche? Weil sie den heiligen Geist empfangen. Was bezeuget mir dieses Empfangenhaben? Die Gründung der Kirche durch die Apostel und die ihrer Wirksamkeit zu Theil gewordene göttliche Beglaubigung. Man sieht, wie durch eine Reihe naheliegender Fragen man immer wieder auf den Satz zurückgeführt wird: daß die Bibel nicht nur ihr richtiges Verständniß, sondern auch ihre Autorität von der Kirche empfange, und daß, was im Protestantismus als Factum vorliegt, die Bibel in ihrer Losgerissenheit vom Zeugniß und Ansehen der Kirche mehr und mehr ihres

göttlichen Ansehens beraubt werde. Das gleiche Resultat ergiebt sich, wenn wir den natürlichen Verlauf der Sache in Betracht ziehen. Versetzen wir uns in die ersten Tage der Kirche. Ein Heide soll bekehrt werden. Ein Apostel predigt ihm das Evangelium. Das Gesagte kommt ihm so unwahrscheinlich und widersinnig vor, daß er die Lehre vom Kreuze für eine Thorheit erachtet. Da kommt zum Worte das Zeichen. Das Zeichen weist auf Gott zurück, also muß auch das Wort von Gott seyn. Sonach dürfen auch die primitiven Zeichen nicht in Abrede gestellt, das gleichlautende Wort nicht verachtet werden. Dieß ist der natürliche Gang; der unnatürliche ist der, daß dem Unbekehrten die Bibel in die Hand gegeben wird, auf daß er in ihr Gottes Wort finde und in ihr Christus und die Kirche aufsuchen und glauben lerne.

Es fehlt nur noch, daß unser Hr. Verfasser mit seinen eigenen Principien in Widerspruch komme, um die Handgreiflichkeit seiner Polemik wider katholische Theologen darzuthun. Auch hieran läßt er es nicht gebrechen. Er eifert gewaltig wider Klee, daß dieser von einem „uns eingeschaffenen“ und „eingeborenen Gottesbewußtseyn“ redet und des Dafürhaltens ist, es könne von eigentlichen Beweisen für das Daseyn Gottes nicht die Rede seyn. Hr. Baltzer dagegen läßt die Vernunft aus der natürlichen Offenbarung die Erkenntniß Gottes, respective den Glauben an das Daseyn Gottes gewinnen. Also müßte seiner obigen Argumention zufolge auch die Vernunft früher gesetzt werden, als die natürliche Offenbarung, und diese früher, als Gott selbst; denn die begründende Autorität muß ja vor der begründeten seyn! So aber verhält es sich freilich nicht, und es ist eitel Spiegelfechterei, darum nichts von Beweisen für das Daseyn Gottes hören zu wollen, weil in denselben eine frühere oder höhere Autorität der Vernunft angenommen würde, als die Autorität Gottes ist, weil die Vernunft über Gott gestellt würde. Hiemit wollen

wir aber nicht gesagt haben, daß ein Beweis, oder besser ausgedrückt, ein Nachweis vom Daseyn Gottes für die menschliche Vernunft möglich wäre, wenn ihr nicht ursprünglich das Gottesbewußseyn eingeschaffen worden wäre. Abgesehen nämlich davon, daß sich keine ursprüngliche Berührung des Schöpfergeistes mit dem kreatürlichen Geiste ohne Vermittlung des Gottesbewußtseyns denken läßt: so erfordert schon der natürliche Gang alles Erkennens schlechthin jene Annahme. Nur weil dem menschlichen Geiste die Ideen der Dinge eingeboren sind, ist er im Stande, aus der Erscheinung der Dinge ihre Wesenheit zu erfassen und aus den Schlußsätzen die Prämissen zu folgern. Wenn es daher constante Lehre der Schrift, der Kirche und der ausgezeichnetsten katholischen Theologen ist, daß die Vernunft fähig sey, aus der natürlichen Offenbarung Gottes sein Daseyn und seine Eigenschaften zu erschließen, so bildet der Gedanke an die dem Menschengeiste inwohnende Idee Gottes den Hintergrund dieser Lehre, und die von Hrn. Baltzer angefochtenen Theologen, weit entfernt Pantheisten oder verkommene Protestanten zu seyn, haben vielmehr das Verdienst, den tiefen Grund der katholischen Doctrin wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, und der ihnen gemachte Vorwurf würde nur dann begründet seyn, wenn sie mit den Reformatoren durch die Sünde das Ebenbild Gottes und damit auch die Idee Gottes und das Gottesbewußtseyn zu Grunde gehen ließen. Wie der Apostel lehrte, so lehren auch sie: Je mehr der Mensch der Sünde verfiel, um so mehr erbleichte sein Gottesbewußtseyn, und je mehr dieß geschah, um so weniger vermochte er Gott aus seinen Werken zu erkennen, um so mehr kam ihm der Glaube zwar nicht an das Daseyn, aber an die Einheit und die Eigenschaften Gottes abhanden, er schuf sich Götzen nach eigenem Gelüsten und seine Vernunft- (oder Unvernunft-) Götter waren nicht der wahre Gott.

Es hält nicht schwer, die Analogie dieser Doctrin mit der Kirchenlehre über die Art und Weise, wie sich der Glaube an

Christus als den Welterlöser vermittle, nachzuweisen. Der Kreis ist hier nur ein engerer. Christus spricht göttliche Worte und verrichtet göttliche Thaten. Der Mensch hört jene und siehet diese, dennoch kommt er durch sie allein noch nicht zum Glauben an Christus, sondern es muß ihn die Gnade des Vaters ziehen. Ebenso sieht der Mensch die Werke Gottes und beobachtet das Walten Gottes; er käme aber gleichwohl nicht zu Gott und seiner Erkenntniß, wenn den natürlichen Anregungsmomenten nicht ein übernatürlicher Akt von Seite Gottes, die Befruchtung mit dem Bewußseyn, mit der Idee Gottes, vorausgegangen wäre.

Wie schon gesagt, ist es Hrn. Baltzer, zum Mindesten in dem vorliegenden ersten Heft, vorzüglich darum zu thun, auf die unkirchlichen, von protestantischem Sauerteige durchdrungenen Lehren einzelner Theologen und Journale, namentlich süddeutscher, (wahrscheinlich weil in Norddeutschland außer hermesianischen keine existiren) aufmerksam zu machen. Der Verfasser versichert dabei feierlich, daß es ihm nicht um die Personen, sondern einzig und allein um die gute, katholische Sache zu thun sey, — eine Versicherung, die, wiederholt und kräftig ausgesprochen, schon an und für sich allen Glauben verdient, abgesehen davon, daß es in hohem Grade unschicklich wäre, in einem wissenschaftlichen Werke auf Persönlichkeiten loszugehen. Ebenso traut Hr. Baltzer seinen wissenschaftlichen Gegnern die beste katholische Gesinnung zu, ist aber des Dafürhaltens, daß sie wider Wissen und Willen auf Abwege gerathen seyen, was natürlich ihrem Herzen große Ehre macht, wenn es auch kein besonders günstiges Licht auf die Intelligenz derselben werfen sollte. Einiges hätte sich indessen Hr. Baltzer hiebei doch ganz besonders ersparen können, namentlich die da und dort eingestreuten Hindeutungen auf das Lob und die Anerkennung, welche den Verdeensten der von ihm angefochtenen Männer geworden und zwar öffentlich geworden seyen, während solches bei Andern vielleicht noch mehr Verdienten

unterblieben. Wir wollen es nicht sagen, welche Fingerzeige in solchen Bemerkungen gegeben seyen, genug, sie hätten erspart werden dürfen. Auch das hätte man ihm gerne erlassen, von besonderen „Schulen" zu sprechen, da unseres Wissens außer der Hermesischen Schule in Deutschland keine andere besteht, insofern jede Schule einen besondern Stifter und dieser hinwiederum eine ergebene Jüngerschaft voraussetzt. Doch nun zur Sache!

Da Hr. Dr. Baltzer an verschiedenen Orten seiner Schrift seine Polemik wider die deutschen Theologen handhabt und sich bald mit diesem bald mit jenem besonders zu schaffen macht, dann auch gegen Mehrere zumal ankämpft, so wissen wir uns nicht besser zu helfen, als wir sammeln das Zerstreute, stellen bei jeder Persönlichkeit die Hauptpunkte zusammen, und überlassen es dem geneigten Leser, die Bündigkeit des Baltzer'schen Urtheils selber zu prüfen. Auf eine allseitige Widerlegung können wir uns schon darum nicht einlassen, weil wir einerseits ein ganzes Buch schreiben müßten, anderseits allem Anscheine nach des Streites kein Ende seyn würde.

Derjenige Theologe, mit dem sich Hr. Baltzer am meisten befaßt, ist Dr. Staudenmaier, daher auch in Betreff seiner am häufigsten die Versicherung vorkommt, daß die Persönlichkeit ganz aus dem Spiel bleibe, ja daß ihn diese „stets mit Achtung und nach Lesung seiner Schrift: Der Geist des Christenthums — sogar mit Liebe zu ihm erfüllt habe." Etwas im Widerspruche hiemit wird dann freilich auch darauf hingedeutet, daß „Staudenmaier in Vereinigung mit Klee in den süddeutschen Journalen zu den Koryphäen der orthodoxen katholischen Theologen gezählt," und daß ihm „unter andern im Katholiken ein excentrisches Lob" gespendet worden sey. Dabei wird gesagt, „er habe den besten Willen und eine innige Wärme des Gemüths," sey ein „fruchtbarer" Schriftsteller und könne mit seinem schönen Talent auf einem richtigeren Standpunkt sich

neue Lorbeeren sammeln; zudem sey er derjenige Theologe, welcher die Principien der Tübinger Schule auf dem dogmatischen Gebiete am consequentesten durchgeführt, und der bei allen seinen Verirrungen die „beste Gesinnung“ von der Welt habe. Von dem nemlichen Buche, um deßwillen Hr. Baltzer diesen Gelehrten liebgewonnen hat, und welches „allerdings ein Erbauungsbuch ist“ und „auch Hrn. Baltzer zur Erbauung gedient“ hat, gesteht aber auch unser Verfasser, daß seine „Andacht ihm nur wie eine schöne Naturandacht vorkam,“ daß er sich also consequenter Weise an der verwünschten Naturandacht erbaut und um ihretwillen Liebe bekommen hat. Wenn wir nun auch Hrn. Baltzers Urtheile über St's. Wissenschaft, wie sie an vielen Orten verschieden ausgesprochen werden, auf Punkte reduciren sollen, so können wir sagen: Hrn. B. zufolge ist die Verirrung St's. eine dreifache: fürs Erste ist er ein halber oder ganzer Pantheist, also kein Christ; fürs Zweite ist er ein consequenter Calviner oder Jansenist, also kein Katholik; fürs Dritte ist er kein ganzer Protestant und kein ganzer Katholik, also ein protestantischer Katholik oder katholischer Protestant. Man sieht, Hr. Baltzer ist freigebig mit Titulaturen, es fragt sich nur, auf welche Verdienste er dieselben gründet. Also Hr. Staudenmaier ist ein halber oder ganzer Pantheist, also kein Christ; denn „im Semipantheismus bleibt er wenigstens stecken,“ weil „er zwar eine Verschiedenheit zwischen Gottes und des Menschen Selbstbewußtseyn voraussetzt,“ allein „diese Verschiedenheit nur eine formelle“ seyn läßt, „so daß der menschliche Geist ein anderes Subjekt ist, als Gott, aber in seiner Objektivität mit ihm in Consubstanzialitat vorausgesetzt wird. In dieser Ansicht sinkt der Begriff von Kreation zur Emanation herab.“ Ferner „nennt St. die Geschichte eine göttliche Offenbarung, die Geschichte des Christenthums eine Geschichte in der Geschichte, das Wesentliche in ihr göttliche

Handlung, göttliches Thun, göttliche That," ja er bezeichnet sogar "die Natur als eine Offenbarung Gottes." Dieser halbe Pantheismus vollendet sich in einem ganzen damit, daß nach Sts. Doctrin "das Menschengeschlecht, .. als Natur und Geist, nur eine doppelte Gottesoffenbarung ist, während Gott selbst in seiner Unsichtbarkeit, als das wahrhafte **Prius** von Natur und Geist, das sich offenbarende göttliche Princip ist;" daß er behauptet, „man müsse den Geist als lebendigen Geist und im Verhältnisse (verstehe: in Consubstanzialität) zum lebendigen göttlichen Geiste auffassen," und beide "müssen sich nähern und in Einheit mit einander kommen (verstehe: in Consubstanzialität sich durchdringen);" daß er „Gottesvernunft und Menschenvernunft für consubstanziell ansieht," geneigt ist, "die Idee Gottes in uns das Positive zu nennen," und lehrt, "es fände zwischen dem Dogma in Christo und der in uns selbst befindlichen göttlichen Idee kein ursprünglicher, innerer und wesentlicher Unterschied statt;" daß er vorgiebt, „durch Christus seyen wir mit dem Vater Eins (d. h. consubstanziell) geworden," „der Mensch müsse das göttliche Wort aufnehmen, wie der Acker den Saamen, die Pflanze die Nahrung," d. h. also „der gläubige Mensch nehme am göttlichen Leben so Theil, wie die Pflanze am Naturleben;" daß „er eine Einheit des göttlichen Geistes mit dem bessern Theile unsers eigenen Geistes (Consubstanzialität)" annimmt, „von einem (geistigen, substanziellen) Wachsthum im Glauben" redet und sogar behauptet, „nur das göttliche Leben sey unvergänglich und nicht dem Tode unterworfen," insofern er „das Leben der Welt und nach der Welt ein unwahres und unwahrhaftiges" nennt. — Herr Staudenmaier ist ein Protestant, ein consequenter Calviner oder Jansenist, also kein Katholik; wir treffen bei ihm „ein wissenschaftlich durchgeführtes Lutherthum, d. h.: weiter nichts als Calvinismus und Jansenismus." Dieß erhellt schon daraus, daß Rosenkranz behauptete, St. habe sich bei der Expo=

sition der Dogmatik mehr an protestantische, als katholische Vorgänger gehalten — als ob derartige Urtheile bei den Protestanten nicht schon längstens stereotyp wären! — daß Augusti recensirend bemerkte: „St., der Priester, sey bei St., dem Theologen, in eine gute (nämlich: in die pantheistisch-protestantische) Schule gegangen;" daß weiterhin Baur „den Katholizismus desselben als einen auf halbem Wege stehenden Protestantismus" bezeichnete; und daß Hr. Baltzer früher schon einmal in der Bonner Zeitschrift sich „im wesentlichen vollkommen überstimmend" mit dem Bauer'schen Urtheile aussprach, ohne daß ihm St. „geantwortet" hätte. Nach solchem Zeugenverhör kommt es an die positiven Nachweise aus den Staudenmaierschen Schriften, jedoch hält es der Verfasser für gerathen, den kürzesten Weg einzuschlagen, und seine Untersuchungen vornehmlich über einen Aufsatz in den giesener Jahrbüchern anzustellen. Hier zeigt es sich nun, daß sich nach St. „die Kirche von unten herauf und nicht von oben herab bildet;" daß sich „bei ihm in principio dogmatis eine Gleichstellung des Lehramtes und der Gemeinde, der lehrenden und hörenden Kirche" vorfindet; daß „er die ihrer Natur nach protestantische Ansicht hat, es entfalte sich der kirchliche Lehrbegriff aus der Gemeinschaft aller Gläubigen in aufsteigender substanzieller Bewegung in Analysis, Synthesis und Dialektik als dogmatisch-kirchliche Blüthe im Lehramte;" daß seine „semipantheistische Construction des Christenthums den subjektiven Freiheitsglauben ganz annullirt und nur einen objektiven Nothwendigkeitsglauben stehen läßt;" daß er „in der wirklichen Religion Erkennen und Handeln, Glauben und Leben absolut Eins" seyn läßt, wornach „die intelligente Befreiung auch schon die moralische ist." — Herr Staudenmaier ist endlich kein ganzer Protestant und kein ganzer Katholik, also ein protestantischer Katholik oder katholischer Protestant. Der Beweis hiefür liegt im Vorausgegangenen; im Sinne von Hrn. Baltzer könnte man sagen: St. sey Katholik der

Gesinnung und dem guten Willen nach, aber nach seinen wissenschaftlichen Leistungen sey er Protestant.

Der Leser sieht leichtlich, daß es kein geringes Stück Arbeit wäre, diese Baltzerschen Behauptungen und Antithesen alle durchzugehen und aus den Schriften des angefochtenen Theologen zu berichtigen; es ist solches indessen auch durchaus nicht nothwendig, da es nicht auf etliche abgerissene Stellen mehr oder weniger ankommt, die immer einer subjektiven Deutung unterliegen, sondern es sich um ganz einfache Principien handelt, die auf dem Standpunkte der Hermesianischen Theologen nun einmal keine Gnade finden. Bringt man nämlich in Anschlag, daß überall da, wo Hr. Baltzer durch Einklammerungen oder mit einem „Verstehe" censirt, in der Regel gerade dieses „Verstehe" nicht zu setzen ist, sondern ein ganz anderes „Verstehe;" und daß er, trotz seiner erklärten „Liebe" zu Staudenmaier, nicht gedenkend des apostolischen Wortes: „die Liebe ist nicht eifersüchtig, sie denket nicht Arges u. s. w." — sich nicht scheuet, protestantische Autoritäten gegen St. anzurufen, von denen er wissen sollte, daß sie alles Treffliche unter uns so gerne als von ihnen erlernt ausgeben, daß Einer der Angerufenen, Baur, sogar den heil. Thomas von Aquin, diesen großen Bewältiger des Pantheismus, eben des Pantheismus beschuldiget hat; dann fernerhin, daß er mehrere nicht zu ignorirende Voraussetzungen geradezu umgeht: so läuft die ganze Reihe der gemachten Anschuldigungen auf folgende Sätze hinaus, die im Staudenmaier'schen Systeme, nicht in einem einzelnen Aufsatze allein, niedergelegt sind: 1. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, und als solches ist er in einem Verhältnisse der Aehnlichkeit mit Gott, dieser ist absoluter, jener kreatürlicher Geist, was Gott auf absolute Weise ist, das ist der Mensch auf relative, daher sind die s. g. sittlichen Eigenschaften Gottes für den Menschen moralische Imperative. Er findet somit das göttliche Ebenbild nicht in der reinen Form des Selbstbewußtseyns allein. 2. Es giebt eine Uroffenbarung, die

Idee Gottes ist dem Menschen anerschaffen und die Entwickelung des in der Potentialität gegebenen Gottesbewußtseyns ist nicht ohne göttliche Vermittlung geschehen. 3. Die göttliche Offenbarung in Christus steht ihrem Inhalte nach nicht im Widerspruch mit dem Inhalte des Gottesbewußtseyns und mit den Wahrheiten der natürlichen Offenbarung, sofern jene nicht durch die Sünde getrübt und gefälscht worden sind. 4. Zweck aller Offenbarung ist Vereinigung der Menschen mit Gott, als welche durch die Sünde unterbrochen, durch Christus wieder gewonnen werden soll. 5. Nur wer mit und in Gott, d. h. in Vereinigung, Einheit mit ihm lebt, der lebt wahrhaft, das Leben außer und ohne Gott ist kein wahres Leben. 6. Dieses Gottverbundene Leben vermittelt sich in Christus durch seine Wahrheit und Gnade in seinem dreifachen Amt. 7. Die göttliche Wahrheit ist eine lebendige, und wer von ihr wirklich durchdrungen ist, der lebt auch nach ihr, durch den Glauben bestimmt sich auch das Leben. 8. Die christliche Wahrheit anlangend, so wird ihr Besitzthum für den Einzelnen vermittelt in der Kirche mittelst des vom heiligen Geiste geleiteten Episcopats. 9. Diese Vermittlung ist aber keine blos äußerliche, so, daß die Wahrheit immer nur außer und über dem Menschen stehen bliebe, und die göttlich autorisirten Verkünder und Bewahrer derselben in keiner Beziehung zu der gläubigen Gemeinde ständen, — die Wahrheit geht ein in den Menschen und wird Gegenstand seines Glaubens und Erkennens und die geglaubte und erkannte empfängt ihre stehende Formulation durch den Episcopat.

Ob nun diese Sätze, die wir in möglichst populärer Fassung gegeben haben, so oder so sprachlich gefaßt worden seyen, daran ist wenig gelegen, und es ist kein Grund vorhanden, nicht jedem seine eigene Ausdrucksweise anheimzugeben. Wie sehr aber der Standpunkt unsers Verfassers geeignet sey, in förmliche Pantheismus-Jägerei auszuarten, wird man am ehesten daraus abnehmen können, daß nicht nur die heilige

Schrift, sondern selbst liturgische Formularien der katholischen Kirche viel pantheistisch klingendere Ausdrücke enthalten, als je in den Staudenmaier'schen Werken aufgefunden werden mögen. Man denke z. B. nur an das Gebet in der Messe bei der Segnung des Wassers, worin es heißt: „da nobis, ... ejus *divinitatis esse consortes*, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps;" oder an die Stelle in der Präfation von Christi Himmelfahrt: „ut nos *divinitatis* suae tribueret esse *participes*." Es müßte daher consequenter Weise Hr. Baltzer auch hier dieselbe Schärfe des Urtheils eintreten lassen und Christus den Herrn den ersten Pantheisten nennen, da er sich, die zweite Person in der Gottheit, in eine so enge Beziehung zu seinen Jüngern setzt, daß er sich selber als den Weinstock, diese aber als die Rebzweige bezeichnet; und ebenso, wenn der Heiland den Vater bittet: auf daß Alle Eins seyen, wie du Vater mit mir, und ich mit dir Eins bin, .. daß sie Eins seyen, wir wir Eins sind, ich in ihnen, und du in mir. Joh. 17, 21—23. So kommt ja der von Baltzer dafürgehaltene Pantheismus zu der höchsten Ehre! Der Apostel Paulus aber müßte sich beklagen, wenn ihm nur halber Pantheismus zugemuthet würde, und alle tiefsinnigeren katholischen Theologen, welche von einem lebendigen Verhältnisse und einer realen Gemeinschaft zwischen dem absoluten und dem kreatürlichen in Christo erlöseten Geiste sprechen, dürften sich nicht dawider sträuben, wenn man sie schlechtweg als eine Pantheisten- oder Panlogistenschule bezeichnete.

Nächst Staudenmaier ist es Dr. Klee, mit dem sich Hr. Baltzer vielfach zu schaffen macht. Mit diesem Gelehrten verfährt er weniger zart, indem außer der allgemeinen Versicherung, nicht persönlich seyn zu wollen, keine andern Begütigungen vorkommen. Und dennoch wären sie gerade hier am geeigneten Orte gewesen, da Klee, als ehemaliger College der hermesischen Professoren in Bonn, schon so Manches über sich mußte kommen lassen, das als Persönlich-

keit ausgebeutet werden konnte. Die Anklagen gegen ihn fallen in vielen Stücken mit denen gegen Staudenmaier zusammen und bilden manchmal nur Parallelen zu jenen, wir können uns daher mit einem kurzen Referate begnügen, hoffend, Hr. Klee werde seine Sache schon selber vertreten, wenn er polemische Erörterungen gegen Baltzer für zuträglich oder der Mühe werth halten sollte, was, wie Hr. Baltzer schon längst hätte merken können, bei Staudenmaier nicht der Fall zu seyn scheint. Die ganze Summe der Anschuldigungen wider sein System läuft da hinaus, daß „er eben auch mit vielen Andern im pantheistischen Zeitgeist gefangen genommen ist, das Gerede von Beweisen des Daseyns Gottes unerträglich" nennt, eine „Consubstanzialität" des menschlichen Geistes mit Gott erschließen läßt, von einem „eingebornen Gottesbewußtseyn" redet, und den Anfang desselben mit dem erwachenden „Selbstbewußtseyn" gleichzeitig macht, die „Religion wesentlich positiv" wähnt, „Religionswissenschaft und Theologie" indentificirt, das „Christenthum als die Religion und Philosophie per eminentiam" bezeichnet, von einer doppelten „Einfleischung des Logos, einer allgemeinen kosmischen, und einer besondern," wissen will, und das Verhältniß der innern zur äußern Kirche mit dem der „natura naturans zur natura naturata" gleich setzt. Als wohl schwer zu vertretende Eigenthümlichkeit wird Hrn. Klee noch sein „Generatianismus" vorgehalten.

Da es vorzüglich die Tübinger Schule ist, von welcher dieser halbe oder ganze Pantheismus und diese Wechseldurchdringung des Katholicismus und Protestantismus ausgegangen: so muß man sich in der That wundern, wie Dr. Klee aus weiter Ferne sich den Geist dieser Schule so vielseitig zu eigen machen konnte oder wollte, noch mehr aber muß es auffallen, daß gerade bei jenen Männern, welche zuerst und am längsten die Lehrstühle der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen eingenonren haben, so blutwenig Pantheistisches anzutreffen ist. Zwar gebehrdet sich Hr. Baltzer, als ob er von

Jedem derselben auch mehreres Pantheistische beibringen könnte; allein der Umstand, daß er, sonst so freigebig, hier auf einmal ausnehmend haushälterisch wird, läßt genugsam erschließen, daß ihm kein großer Vorrath zu Gebote stand. Hr. v. Hirscher und Hr. v. Drey sollen „Beide den substanziellen Dualismus im Menschen ausdrücklich verneinen;" der Erstere „in seiner Lehre über die Gatten in der Ehe," der Zweite in seiner Apologetik, insofern in derselben „die Schöpfung zu einer spiritualistischen Emanation herabsinkt." Dr. Hirscher sagt nämlich von den Gatten: „daß ihr beiderseitiges Leben in jeder Hinsicht von ihnen gelebt werde nur als Eines," und weiter sagt er: „Keine der zwei Persönlichkeiten lebt noch ein Leben (ganz oder theilweise) für sich, sondern lebt das Leben des andern, mit dieser vor Gott und für Gott Eines geworden." Hier nun soll „die Verneiuung des Dualismus im Menschen" so evident gegeben seyn, daß sie „nicht klärer und bestimmter ausgesprochen werden kann." Wer in diesen gewiß unbefangenen Worten eine „substanzielle Ungetheiltheilt der Geister" findet, der muß Hrn. Baltzer Recht geben. Hätte Hr. v. Hirscher commentirend angefügt: Also wenn ein Ehetheil träumt, so träumt just auch der Andere, wenn der Eine nachsinnet, dann auch der Andere, der Eine eine Willensregung hat, dann auch der Andere, der Eine läuft, dann auch der Andere, der Eine athmet, dann auch der Andere, der Eine hustet, dann auch der Andere u. s. w.: so würde sich ohne Zweifel eine vollständige substanzielle, geistige und leibliche Einheit und Ungetheiltheit herausstellen, da die genannten Verrichtungen sicherlich unter die Funktionen des physischen und geistigen Lebens gehören. So wie Hr. Baltzer muß man die Literatur handhaben, wenn keine Häresie ungerügt entwischen soll. Und so muß man sprechen, wenn man der Welt zeigen will, man habe eine wirkliche, wahre, wissenschaftlich errungene Ansicht von dem, was Pantheismus ist. — Herrn v. Drey anlangend, so findet unser Herr Verfasser bei ihm

wie bei Hrn. Staudenmaier nur „einen formellen Dualismus zwischen Gott und dem Menschen, in der Objektivität seyen sie identisch.“ Namentlich spielt hier wiederum die auch von Drey behauptete Ursprünglichkeit des Gottesbewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn eine wichtige beweisführende Rolle. Sofort kommt es an Möhlers Schrift: „die Einheit in der Kirche,“ und zur Recapitulation eines schon längstens über sie abgegebenen Urtheiles. Unbegreiflicher Weise bringt nun hier Hr. Baltzer die Hermesianischen Händel zur Sprache, bespricht Möhlers Verhältniß zu Hermes und seiner Schule, übergiebt eine confidenzielle Aeußerung, die Möhler einstens Hrn. Baltzer gegenüber gethan, der Oeffentlichkeit, und meint nun seine Schuldigkeit in Betreff des Möhler'schen Buches erfüllt zu haben. Allerdings hat diese Erstlingsarbeit des Unvergeßlichen ihre Gebrechen, und weder er noch seine Freunde haben dieß je in Abrede gestellt; aber die ihr vorgeworfene pantheistisch-protestantische Constructionsweise fiele ihm erst dann zur Last, wenn er die göttliche Institution des Primats und Episcopats geläugnet oder auch nur ignorirt hätte. Endlich ist es aus der „Tübinger Schule“ noch Hr. Repetent Oehler mit einem Aufsatze in der Quartalschrift, worin allerdings etliche Ausdrücke vorkommen, für welche Referent nicht in allen Deutungen haften möchte, der einen Beitrag „zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus“ liefern muß. Wie es gegen einen erst angehenden Schriftsteller gebührt, kommt Hr. Baltzer in Betreff seiner zu der bedeutungsvollen Exclamation: „Was für Früchte wird dieser Pantheismus noch tragen!“

Zwar nicht zur tübinger Schule gehörend, aber mit Klee in der Tübinger pantheistisch-protestantischen Richtung befangen ist auch Hr. Wilhelm von Schütz und mittelbar auch Hr. Dr. Weis als Herausgeber des „Katholiken.“ Da der hier censirte Aufsatz gegen den Hermesianismus gerichtet ist und wir mit diesem nichts zu thun haben wollen: so mag

Hr. Schütz, wenn er Lust hat, seinen Streit selber ausfechten. Wenn übrigens Hr. Baltzer es „nicht leicht erklärlich“ findet, daß Dr. Weis den Schütz'schen Aufsatz drucken ließ, während doch „der ihm vorgesetze Bischof“ sich gegen Bautain (nicht Bautin) erklärte: so diene zur Orientirung, daß Dr. Weis Domdechant in Speyer ist, Speyer zu Baiern gehört und einen eigenen Bischof hat, daß also der Herausgeber des „Katholiken“ nicht unter der Jurisdiction des Bischofs von Straßburg steht.

Solchergestalt nun sucht Hr. Baltzer ein „richtiges Urtheil über Katholizismus und Protestantismus“ zu ermitteln, daß er nachweist, die für orthodox geltenden katholischen Schriftsteller seyen, wenn nicht der Gesinnung, so doch der That nach, „Lehenträger“ des Protestantismus und zwar des pantheistischen Protestantismus, und daß er ob den entdeckten Häresien wiederholt in den Nothschrei ausbricht: *„Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat!“* Nur wenige namentlich aufgeführte Theologen haben Gnade gefunden vor ihm, so: Peronne, Pabst, Günther, der nämliche Günther, der, früher unter die Phantasiemenschen von Baltzer gezählt, jetzt fast vergöttert und der „deutsche Cartesius“ genannt wird, anderer Lobsprüche nicht zu gedenken, deren er allerdings würdig ist, aber nicht auf Kosten von Männern, die mit ihm in Verfechtung der nemlichen katholischen Principien der Hauptsache nach zusammenstimmen und die er schwerlich in jenen gefährlichen Richtungen befangen glaubt, mit deren Aufdeckung Hr. Baltzer so verschwenderisch ist [1]). Setzen wir den Fall, Hr. Baltzer sey mit seinen Anklagen im guten Rechte und die Natur der von ihm bekämpften feindseligen Elemente

---

[1]) Die Zeit, in welcher Baltzer Hrn. Günther als Phantasiemenschen zum Besten gab, fällt so ziemlich mit der zusammen, in welcher Dr. Staudenmaier zuerst unter den katholischen Theologen auf die Verdienste Günthers das Publikum aufmerksam gemacht hat.

habe ihn von selbst dazu gedrungen, auf den Hannibal vor den Thoren hinzudeuten und all' die Namen und Mächte als dessen Verbündete auszurufen, die in seiner Broschüre Parallelen bilden müssen: Bautain, la Mennais, Baader, Ruge, Hengstenberg, Strauß, Luther, Calvin, Jansenius; — welche unabsehbare Reihe dogmatischer Streitigkeiten wäre in Aussicht gestellt, und wer möchte es wagen, die Schrift dessen, der solche Häresien, solchen Abfall vom Christenthume an's Licht gezogen, „eine Taube mit dem Palmzweige" zu nennen! Oder sollen wir glauben, daß die angefochtenen Männer alle nur so mir nichts dir nichts blindlings in ihre Doctrinen hineingetappt seyen und mit dem besten Willen, katholisch zu seyn, an der katholischen Wissenschaft Schiffbruch gelitten haben?

Nein das sind sie nicht, und haben sie nicht, und ehe es Hrn. Baltzer gelingen wird, sie mit Erfolg zu bekämpfen, muß er zuvor tüchtig seyn, die eigene Sache, respective die des Hermesianismus auf eine schlagendere Weise zu rechtfertigen, als dieß in seiner Broschüre geschehen ist. Er muß nicht ein religiöses Blatt der Unehrerbietigkeit gegen den römischen Stuhl beschuldigen, und hintenher Rom auf seine Stellung zum „Zeitalter" hinweisen und ihm nahe legen, daß es unpäpstlich sey, „Heil und Segen von der Diplomatik" zu erwarten; er muß nicht gestehen, „daß Hermes und seine Schule" zu sehr auf dem kritischen Standpunkte hängen geblieben und der Speculation unzugänglich gewesen seyen, und dann nachher von einem „Vollalter" der Wissenschaft und von Beschränkung und Gefährdung der „Speculation" durch die Gegner jener Schule reden; er muß nicht an den „Geist" eines Systems und an die Unbescholtenheit seiner Anhänger appelliren, wenn er die Andern beim Worte fassen und dieses am spitzesten nehmen, und nebenbei auf unkirchliche Umtriebe (im Würtemberg'schen und Badischen) hindeuten will, denen gerade die von ihm bekämpfte Schule am meisten fremd geblieben. Solche

und ähnliche Mißgriffe und Inconsequenzen erwecken kein günstiges Vorurtheil für die Schärfe des dogmatischen Blicks, und wenn noch gar eine so ungeschlachte Exegese hinzukommt, wie sie hier uns geboten wird, und überall eine doppelte Klasse hermeneutischer Canonen durchschimmert, je nachdem es die Deutung fremder oder aber hermesianischer Aussprüche gilt: so darf man immerhin nur auf wenigen Beifall rechnen, da überall immer entweder zu viel oder zu wenig bewiesen wird. Wie er bei seinen (übrigens selbst erwählten) Gegnern exegesirt, haben wir zur Genüge gesehen und jedem Leser ist wohl noch das Specimen über Dr. v. Hirscher's Pantheismus gegenwärtig. Wie er aber dieses Geschäft im eigenen Hause treibe, sollen schließlich noch zwei kurze Beispiele veranschaulichen.

Hermes sagt: „Und bei allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllt: überall so lange als möglich zu zweifeln und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte;" und dennoch würde Hrn. Baltzer zufolge jeder „im Dunkeln tappen," der hierin das Princip „des positiven Zweifels" oder „des Denkglaubens" suchen wollte. — Die hermesianischen Begutachter der bekannten Thesen des Erzbischofs von Köln ließen sich wörtlich also vernehmen: „So lange die theologische Wissenschaft noch nicht zu ihrem Mannesalter herangereift ist, kann das göttliche Dogma nach katholischem Glauben bei ausgebrochenen kirchlichen Lehrstreitigkeiten nur durch die Concilien in seiner Reinheit bewahrt werden. So aber wird es nicht immer bleiben. Wenn mit Christus die historische Fülle der Zeit herangekommen war, so muß nach Christus auch noch die wissenschaftliche Fülle der Zeit sich einstellen, wo dann die Concilien mit dem in der Kirche eintretenden Vollalter Christi ihren Zweck erreicht haben werden. Zu diesem wissenschaftlichen Vollalter sind und waren die Concilien im Geiste des katholischen Dogma's die

Erziehungsanstalt. Möchten die katholischen Bischöfe diese pädagogische Bedeutung der Concilien und in ihr den mit göttlicher Weisheit zur selbstständigen Erringung wahrer Wissenschaft hinführenden Gemeingeist der katholischen Kirche nicht gänzlich verkennen, und, ohne es zu wissen, in die gerade entgegengesetzte gegen die emporstrebende Wissenschaft sich abschließende rein historische Stellung treten." Man hatte geglaubt, die Thesenbeurtheiler seyen der Ansicht: die Concilien haben nur eine pädagogische Bedeutung und sie haben bei eingetretenem Vollalter der Wissenschaft ihre Aufgabe gelöst, und dieses Vollalter müsse nicht mehr gar ferne seyn, weil die dermaligen Bischöfe so dringend darauf hingewiesen werden, und man würde nicht sehr irren, wenn man dem Hermesianismus die Aufgabe zutraue, die Erziehungsanstalt in den Concilien überflüssig zu machen. Aber Hr. Baltzer, welcher hierin speciellere Studien gemacht, findet diese Deutung irrig, und behauptet, der Pantheismus könnte wohl auf eine solche Meinung kommen, aber das „Gutachten" sey ferne von ihr.

3.

Das Reich Gottes in Bildern und Gleichnissen zum Gebrauche für Prediger, Katecheten, Schullehrer und jeden denkenden Christen, von M C Münch, vormal. Seminar-Rektor, königl. Schulenaufseher und Pfarrer in Unlingen. Erstes Bändchen XVI. und 451 S. Zweites Bändchen 1. u. 2. Abtheil. VIII. u. 825 S. Mainz, Druck und Verlag von F. Kupferberg, 1837.

Die Anwendung von Bildern und Gleichnissen im Religionsunterrichte hat lediglich die Verdeutlichung und Ver-

lebendigung der übersinnlichen Wahrheit zu ihrem Zwecke, während die Poesie durch mehrfache andere Gründe sich zur bildlichen Darstellung bestimmen läßt. Daß der Unterricht in Bildern und Gleichnissen dem angegebenen Zwecke entspreche, unterliegt keinem Zweifel, und wenn zur Empfehlung des bildlichen Vortrags bald das Beispiel des Erlösers, bald die Erfahrung, welcher zufolge die Gemüther von Jung und Alt durch das liebliche Gewand der Bilder und Gleichnisse mächtiger, als durch trockene Beweise angezogen werden, — angeführt wird; so hat dieses seine volle Richtigkeit. Wir können deßhalb auch einem Versuche, die Wahrheiten der Religion durch Bilder und Gleichnisse zum Verständnisse zu bringen, und eine lebendigere Anschauung derselben zu befördern, unsere aufrichtige Zustimmung im Allgemeinen nicht versagen.

Warum aber der bildliche Unterricht so wirksam und bis zu einem gewissen Grade der Bildung unerläßlich sey; das ist eine andere Frage, auf deren Beantwortung sich der Verfasser vorliegender Schrift in seinem Vorworte nicht eingelassen hat. Es ist auch nicht so leicht, dieses Warum auf eine genügende Weise zu beantworten, besonders wenn die aus der Natur hergenommenen Bilder und Gleichnisse in Frage stehen. Vor Allem gehört hiezu eine klare Einsicht in das Verhältniß der Natur zum Geiste und zwar zum göttlichen sowohl als zum menschlichen Geiste, dann zum letzteren nach seiner ursprünglichen Würde und Stellung in der Schöpfung einerseits und nach der Stellung, welche in Folge seiner mit dem Sündenfalle eingetretenen Degradation herbeigeführt wurde anderseits. Wir können hier nur einige kurze Andeutungen geben. Wenn eine abstrakte Trennung der Natur vom Geiste angenommen wird, so ist nicht abzusehen, wie die Naturgestalten irgendwie den Geist verdeutlichen, wie sie zur Erkenntniß des Geistes führen mögen, wie sie dem Menschen zu seiner geistigen Entwicklung förderlich seyn können; der falsche Spiritualismus muß seiner innern

Konsequenz nach jede bildliche Darstellung des Geistigen absolut verwerfen. Wenn hingegen Natur und Geist für identisch erklärt werden, so daß der Geist außer und über de Natur nicht existirte: so sind die natürlichen Gestalten und Ordnungen nicht Bilder eines Höhern, sondern sie sind es selbst, um was es sich handelt; der Materialismus bedarf keiner Veranschaulichung durch Bilder, denn er hat nur Handgreifliches anzubieten. Der Standpunkt, auf welchem der Gebrauch der Bilder und Gleichnisse einen Sinn hat, ist somit nur da, wo die ganze kreatürliche Wilt als eine Voraussetzung der Schöpfung des Menschen erkannt wird, wo man zur Einsicht gelangt ist, daß sich durch die Reiche der Natur hindurch stufenweise und auf der jeweiligen Stufe festgehalten derselbe Geist offenbare, der erst im Menschen zu seiner centralen Offenbarung kam. Während nun der Mensch nach seiner ursprünglichen Würde über der Natur stand als ihre Krone und ihr Herr; während die Natur, welcher, wie Göschel sich ausdrückt, „nicht die Stimme, aber das Wort; nicht das äußere Licht, aber das durchdringende Licht oder die Verklärung; nicht das Wesen, aber der Begriff" fehlt, in dem Menschen zu ihrer Vollendung gelangte und deßhalb von ihm aus ihre Erklärung und höhere Vermittlung erhalten sollte; so hat sich dieses ursprüngliche Verhältniß mit dem Sündenfalle wesentlich geändert. Der Mensch ist aus seinem Centrum, und damit aus sich hinausgetreten; deßhalb ist von nun an der Weg zu seiner Restauration von Außen nach Innen und selbst der göttliche Geist muß sich ihm äußerlich darbieten. Der Mensch hat sich im Sündenfalle an die äußere Natur weggeworfen; deßwegen bedarf er auch ihrer Vermittlung, um sich wiederum über sie zu erheben (cfr. Catech. Conc. Trid. P. II. c. I. Quaest. VII.), er muß durch sein Bewußtseyn von der Welt zum Bewußtseyn seiner selbst und sofort zum Gottesbewußtseyn fortschreiten; er muß von der Ordnung und den Gesetzen, die er in der Natur wahrnimmt, zur Kenntniß jener höhern Ordnung, in welcher

zu leben, welche zu verwirklichen seine Aufgabe ist, gelangen. Darauf beruht die Nothwendigkeit des bildlichen Unterrichtes, — aber es ergiebt sich daraus auch eine Grenze für seinen Gebrauch. Wenn nemlich in dem Wechselleben des menschlichen Geistes mit dem von Außen an ihn kommenden Geiste jener so weit gekommen ist, daß er von sich und von seinem Centrum aus das Aeußere verstehen, und zu seiner wahren Bedeutung erheben kann, dann ist ein Unterricht durch Bilder und Gleichnisse nicht mehr nothwendig. — Sehen wir indessen, was unser Verfasser seinen Lesern darbiete.

Wir sollen uns laut Vorrede nicht auf eine selbstständige Arbeit, sondern auf eine Sammlung versehen; denn des Verfassers Absicht war: „Die christliche Glaubens- und Sittenlehre nach dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche mittelst der Bilder und Gleichnisse der heiligen Kirchenväter und anderer erleuchteter, vom Christenthume lebendig durchdrungener Männer, sowie sie sich derselben bei ihrem Lehrvortrage bedienten, mit zarter Sorgfalt zu sammeln, sie in eine systematische Ordnung bringen und so gestaltet ans Licht treten zu lassen.“ So soll gegenwärtige Sammlung eine Fortsetzung und Ergänzung von Galura's „Religion in biblischen Bildern und Gleichnissen“ seyn. Der hier ausgesprochene Gedanke ist gar nicht übel, und sofern der Verfasser besser Wort gehalten hätte, müßten wir ihm ungetheilten Beifall zurufen. Allein er hat für's erste sich nicht begnügt, Bilder und Gleichnisse zu geben, sondern einen großen Theil des Inhaltes bilden rhetorische Passagen und Abschilderungen, geistreiche Aussprüche nennt sie der Verfasser, wortreich müssen auch wir sie nennen. Zweitens sollen wir auf die Versicherung des Verfassers hin glauben, die gegebenen Bilder und Schilderungen seyen Lesefrüchte aus vorzüglichen kirchlichen Schriftstellern, während derselbe keine Citate gibt, der Inhalt selbst aber und die Art der zusammengestellten Bilder gar oft den Verdacht erregt, als hätte die sonst ehrenwerthe Arbeit eines Dorfpredigers als Quelle dienen müssen. Daß

Herr Pfarrer Münch Arbeiten, wie z. B. die Predigten des Johann Caspar Häfeli benützt hat, ist nicht absolut zu tadeln, obgleich bemerkt werden muß, daß, sofern der Verfasser die tiefsten und bewährtesten Lehren der christlichen Religion hätte ausbeuten wollen, die Reihe noch lange nicht an Häfeli gekommen wäre. Drittens hat sich der Verfasser nicht darauf beschränkt, eine Sammlung von Bildern, Gleichnissen und Schilderungen zu geben, sondern er gibt auch Definitionen und selbstständige Lehrentwicklungen. Wir müssen gestehen, was der Verfasser sagt, deutet manchmal auf eine tiefere und geistreichere Auffassung hin, als die gewöhnlichen katechetischen Handbücher darbieten. Aber das ganze Werk wird dadurch zu einem leidigen Mittelding zwischen einem Handbuch der Religion und einer Materialiensammlung für den bildlichen Unterricht. Der Verfasser hat, was sehr zu loben ist, die lexikalische Form verschmäht, — er hat sich aber eine Anordnung des Stoffes gewählt, die für den katechetischen Unterricht nimmermehr gebilligt werden kann; sie ist ein Produkt des todten Verstandes und wird sicherlich immer nur todte Kenntnisse erzielen. Schon die allgemeine Abtheilung in Glaubens- und Sittenlehren gehört der Wissenschaft, nicht aber einem Unterrichte an, welcher Schritt für Schritt das Leben zu begleiten und durchzudringen bestimmt ist. Es kann nicht genug wiederholt werden, daß der katechetische und überhaupt der populäre Unterricht die Geschichte zur Grundlage haben müsse. Die Geschichte ist Lebensentwicklung, Lebensproceß und deßhalb auch einzig geeignet, die Lebensentwicklung, um welche es dem katechetischen Unterrichte zu thun ist, zu vermitteln. Außer der allgemeinen Eintheilung kommen noch in den Unterabtheilungen manche Punkte vor, welche Rüge verdienen; z. B. daß von Gott und seinen Eigenschaften zuerst und dann von den Werken Gottes gesprochen wird. Gründet sich diese Eintheilung vielleicht auf die Ansicht: weil Gott vor der Schöpfung war, so muß auch der Unterricht erst mit ihm, und dann mit der Schöpfung bekannt machen? —

Es handelt sich aber nicht darum, wer zuerst da gewesen, sondern ob der abstrakte, außerweltliche Gott, oder der Schöpfer Gott zuerst von uns erkannt werde. In der That hat auch der Verfasser nicht umhinkönnen, bei der Auseinandersetzung der Eigenschaften Gottes auf die Werke, — also im ersten Theil auf den zweiten sich zu berufen. Im übrigen ist der erste Theil zu gut geordnet. Die Lehren von dem Vater, dem Sohne, dem heiligen Geiste, dem sichtbaren Reiche Gottes, — den in der Kirche niedergelegten Heilsanstalten und von den letzten Dingen haben ihre gehörige Stellung erhalten. Mit der Eintheilung des zweiten Theiles wollen wir unsere Leser verschonen, weil sie nichts Eigenthümliches darbietet. —

Die Arbeit des Verfassers hat in manchen ihrer Parthien einen ungemein günstigen Eindruck auf Referenten gemacht. Wenn eine und dieselbe Wahrheit durch eine bunte Mannigfaltigkeit von Bildern, Gleichnissen, Sinnsprüchen und dergl. ihren Reichthum kund gab, wie dieses gleich in den 4 ersten Nummern vorliegender Sammlung der Fall ist: so gleicht der Eindruck dem, welcher empfunden wird beim Anblicke eines mit den mannigfaltigsten Blüthen prangenden Blumenbeetes; man hat immer dasselbe und doch immer ein Anderes vor sich; man fragt nicht, ob die Farben zusammenstimmen, ob sie zweckmäßig geordnet seyen; genug, daß sie den Sinn und durch den Sinn das Gemüth wohlthätig berühren, daß jede zur Erhebung des Ganzen das ihrige beiträgt, daß jede dem Beschauer es anheimstellt, ob er in ihr allein den Abglanz der Schöpferliebe wahrnehme oder sie als einzelne Perle dem großen Kranze einreihe. —

Wir wollen nur aus der ersten Lehre Nr. 3 einiges zur Probe hier aufnehmen. Die Aufschrift heißt: „Gott ist allgegenwärtig." Da sagt denn der Verfasser u. A.: „Tritt hinaus und frage die Welt voll blühender Pflanzen, die in wunderbar mannigfaltiger Pracht deinen Schritt umringen: wo ist Gott? Stumm erheben sie ihre glänzenden

Blumenkelche zum Himmel und ein glänzender Duft steigt aus ihnen, wie von Altären, empor zu den Sternen: Dort ist Gott. Und die Sterne funkeln herrlicher am Himmel, ihre Strahlen deuten zur Erde nieder und verkünden: auch dort ist Gott. — Gott ... Du bist der verlassensten Sterblichen Gott, wie der Gott der entferntesten Himmel; Du bist dem Wurme, dessen Leben nur einen Tag dauert, so nahe wie der fernsten Sonne, die sich ungekannt von uns, seit Anbeginn mit unverlöschlichem Glanze durch Dein Weltall schwingt.

„In Gott bewegen sich alle Sonnen, alle Welten, wie der Tropfen des Regens und die schwebende Silberflocke des Schnee's. .... Gott ist die Seele seiner Schöpfungen, in die er sich, wie in ein herrliches Gewand hüllte. Du bewunderst den Glanz und die Farben der im Frühling wiederkehrenden Blumen, das ist Gottes Erscheinung; — Dich schreckt der wilde Sturm des Herbstes, wenn er über die öden Felder hinbrauset, er ist Gottes Athem; Dich erquickt im Lenz das heitere Grün der Fluren, das ist Gottes Hand, die den todten Erdboden beseelet, überall ist Gott ...“

„Gott, ich sehe Dich, wenn tausend Gestirne des Himmels ihr Licht über die schlafende Erde niedergießen und vernehme Deine Allgegenwart im Brausen der Sturmwinde, im Donner des Wasserfalles, im Rauschen der Regenströme. Sänke ich hinab in die untersten Tiefen der Erde, ich würde Deiner Weisheit begegnen, wo sie in unbekannten Werkstätten die Quellen der höchsten Berge bereitet, und die Klüfte der todten Felsen mit köstlichen Metallen füllt. Wohin mein Fuß tritt, da hast Du gewaltet, und wohin kein Sterblicher kann, wohnt Deine Macht.“

„Allgegenwärtig ist Gott! ... Sünder auch Dir ist Gott gegenwärtig; keine Nacht verhüllt ihm Deine verbrecherischen Wünsche. Er sieht Deine Gedanken, wie sie entstehen und kommen, er sieht das Gähren und Aufsteigen Deiner unreinen Begierden und durchblickt Deine verborgenen Entwürfe. Und wäre der Mund verschwiegener als das

Grab und könntest Du Berge wälzen über die Schandthat, Gott kennt sie u. s. w. —"

„Gott ist allgegenwärtig. Die Schicksale der Menschen und Völker bezeugen es. Kein Frevel wird begangen, die weise ordnende Hand des Weltregierers veranstaltet dessen Offenbarung. Die Wände horchen, die Lüfte plaudern, die Todten verrathen, was im Finstern geschah. Wie die Wellen der Flüsse und Meere einen Leichnam von sich ausstoßen an das Ufer, so wirft das Meer der Vergangenheit jede Schandthat wieder an das Tageslicht u. s. w. —"

„Wer in der Noth ist um seines Lebens Unterhalt, wen die Sorge der Armuth drückt, der vergesse nicht, daß der ihm nahe ist, der Millionen ernährt, — der das Geschrei des Raben hört, der dem Wurme Nahrung reicht u. s. w. —

Die Allgegenwart Gottes heiligt die ganze Erde, macht jede Stelle derselben zu seinem Altar, alles zu seinem Tempel . . . Gott begegnet Dir in der grünen Nacht der Wälder, . . . unter den bunten Blumenheeren des Feldes. Die Kornähre, der Grashalm, das niedere Moos sprechen: Wir kommen von Gott u. s. w. u. s. w. —"

Gerne würden wir, wenn es der Raum dieser Blätter gestattete, mehrere Auszüge aus den bessern Parthien der Buches mittheilen; wir müssen uns aber begnügen, im Allgemeinen nur darauf hinzuweisen. Besonders gut ausgestattet ist die Einleitung, welche die Religion und Offenbarung zu ihrem Inhalte hat; dann die Lehren von der Existenz Gottes, von Gottes Allmacht und Herrlichkeit, sofern letztere aus der sichtbaren Schöpfung erkennbar ist; ferners der Abschnitt, der von dem Menschen handelt; — befriedigend ist, was der Verfasser über die Auferstehung und Himmelfahrt Christi beigebracht hat; gelungen möchten wir die Lehre vom heiligen Geiste, vom Reiche Gottes auf Erden, vom heiligen Abendmahle, von der Verehrung und Anrufung der Heiligen, von der Gemeinschaft der leidenden Kirche, von der Auferstehung nennen, — doch wir wollen diesen Katalog abbrechen, um

unsere Leser auch auf einige Lehrstücke, die der Kehrseite des Buches angehören, aufmerksam zu machen. So müssen z. B. die Lehren von Gottes Ewigkeit, von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes, von der Heiligkeit Gottes, von der Seligkeit und Einheit Gottes in jedem Betracht dürftig genannt werden. Die Lehre von der Dreieinigkeit konnte dem Verfasser darum nicht gelingen, weil sie nicht jene Stelle einnimmt, die ihr nach dem organischen Zusammenhange des Ganzen nothwendig zukommt. Im populären Unterrichte geht immer das Einzelne dem Allgemeinen und das Konkrete dem Abstrakten voran, weßhalb die Lehre von der Dreieinigkeit nothwendig den Schluß bildet zu den Offenbarungen der einzelnen Personen der Gottheit, also nach der Offenbarung des heiligen Geistes ihre geeignete Stelle findet, wie auch das Fest der Dreieinigkeit unmittelbar auf das Pfingstfest folgt. Die Lehre von der göttlichen Vorsehung, die unter 4 Nummern abgehandelt wird, hat zwar ein paar anziehende Bilder und Schilderungen, wird aber zu sehr im Allgemeinen gehalten. Nirgends erscheint das Einzelne und Kleine als Träger oder Spiegel des Großen und Ganzen, und doch beruht eben darauf die Tiefe und Kraft der bildlichen Darstellung. Was nützt es z. B., wenn sich der Verfasser gegen das Wort „Zufall" ereifert und die gewöhnlichen Phrasen wider dasselbe losläßt? Das Wort ist so gut und so schlecht als jedes andere, — nur auf die Deutung, die man ihm gibt, kommt es an. Wenn ich mit Zufall alles das bezeichne, was mir zufällt oder zugefallen ist im Gegensatze zu dem, was ich durch meinen Willensentschluß erzweckt und durch meine freie That hervorgebracht habe; wenn ich ferner hinter dem Zugefallenen Denjenigen erblicke, der Alles zufallen läßt, durch dessen alleshaltende und allesspendende Hand das uns Zugefallene uns zugeworfen oder zugeführt ward: so möchte ich doch wissen, ob es so nothwendig sey, fort und fort gegen das arme Wort zu belfern. Man sage nicht, es werde gewöhnlich nicht so verstanden. — wo ist ein Wort, das nicht

mißverstanden würde? — Die ganze Lehre von der Vorsehung bewegt sich um eine richtige Ansicht von den menschlichen Leiden herum und läuft auf eine Tröstung u. s. w. hinaus. Damit ist aber der Gegenstand weder erschöpft noch über die hölzernen Fesseln einer prosaischen Nützlichkeitstheorie erhoben. — Dürftig behandelt sind die Abschnitte von den guten und bösen Geistern, von der Sünde des ersten Menschen und ihren Folgen und von Jesu Leiden und Tod. Namentlich ist über das Letztere keine Kategorie, weder das Was noch das Wie, oder das Für-Wen des Leidens und Todes gehörig ausgefüllt. Die Sakramentenlehre ist zu unbildlich; von der Messe weiß der Verfasser gar wenig und nichts Deutlicheres zu sagen, als sich in dem nächsten Katechismus auch findet; — der Unterricht über die Buße ist zu wenig innerlich geordnet und enthält ein Uebermaaß von Gemeinplätzen. — Ueber kirchliche Reformation und ihre Nothwendigkeit spricht der Verfasser unter einer eigenen Nummer, aber so seicht, so unbestimmt, so gehaltlos, daß man ein unbedingtes Anathem darüber aussprechen muß. — Statt unsere Bemerkungen im Einzelnen auch über den zweiten Theil auszudehnen, begnügen wir uns mit der allgemeinen Angabe, daß der zweite Theil nicht nur dickleibiger als der erste, sondern auch besser ausgeführt sey, obschon der Verfasser noch zu sehr Gesetzlehrer ist und mit dem ewigen „Du sollst" uns unablässig zusetzt. Um im bildlichen Unterrichte das Rechte zu treffen, dazu ist ein eigener Takt, ein gewisses feines Gefühl, das durch Grundsätze wohl gehoben aber nicht ersetzt werden kann, ganz besonders erforderlich. Unserm Verfasser ist dieser Takt nicht in vorzüglichem Grade eigen. Er bietet uns manche niedrige, manche ganz unpassende Bilder dar; z. B. S. 130, wo von der Vorsehung die Rede ist, heißt es u. a.: „Ein Kalendermacher gab auf den Vorwurf, daß seine Vorhersagungen nicht einträfen, die Antwort: Wir machen die Kalender, aber Gott macht das Wetter." S. 185 wird, die Erscheinung Christi auf Erden einleitend, gesagt:

„Den Grundschaden in uns kann unsere eigene Bemühung nicht heilen; denn entweder werden wir muthlos und bleiben im Schlamme liegen, unfähig hinaus zu schiffen, oder wir pflanzen auf dem Schlamm das Bild der eigenen Gerechtigkeit, was zuletzt den Düngerhaufen nur noch größer macht.“ S. 239: „Der Sohn nahm die Gestalt eines Menschen an, und spielte mit angenommenem Fleische das beseligende Drama der Menschheit.“ — Von der ersten Verkündigung des Evangeliums redend, sagt der Verfasser S. 256: „Hier war kein Mechanismus, wie jetzt in der Menge unserer geistlichen, unserer kirchlichen Institute, wo man nur Hebel, Räder, Blasebälge knarren und pfeifen hört, daß die Ohren schmerzen.“ — Daß die guten Vorsätze auch ausgeführt werden wollen, wird S. 298 durch den trivialen Spruch erläutert: „Man muß das Eisen schmieden, wenn es glühend ist, sonst läßt es sich nicht mehr schmieden.“ S. 301 wird die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses u. a. damit eingeschärft, daß gesagt wird; „Wer nicht zu bekennen vermag, daß er fehlte, trägt nur die Larve des Menschen auf dem Balle des Lebens.“ Von den Irrlehrern heißt es S. 362: „So geben sie ihrer Fiktion den goldenen Anstrich eines göttlichen Creditivs.“ S. 420: „Das gegenwärtige Leben ist ein aus Splittern und Koth zusammengesetztes Nest. Wenn Du mir gleich große und schöne Häuser, ja selbst Palläste der Könige zeigest, die reich von Gold und Edelsteinen glänzen, so will ich doch dabei bleiben, daß sie von einem Schwalbenneste nur wenig verschieden sind. Wenn der Winter kommt, wird alles von selbst zusammenstürzen . . . . dann wird alle Herrlichkeit der Erde wie ein herabfallendes Schwalbennest zernichtet werden.“ — Gewiß recht unpassend ist es, wenn S. 72 Gott mit einem unermeßlich großen Spiegel, in welchem alles, was wir thun, gesehen werde, verglichen wird, oder wenn der Verfasser die Nothwendigkeit der Prüfungen S. 149 an dem Walken und Pressen des wollenen Tuches nachweist. Wie viel edler und sinniger ist es, wenn der Dichter singt:

„Daß sie die Perle trägt, das macht die Muschel krank,
„Dem Himmel sag' für Schmerz, der Dich veredelt Dank."

Oder:

„Es muß das Maulbeerblatt, den Fraß der Raupe leiden,
„Daß es verwandelt werd', aus schlechtem Laub in Seiden"

Vielleicht wollte der Verfasser die profane Literatur nicht zu Rathe ziehn? Freilich; wenigstens begegnen uns S. 99 des II. Theiles die Schlußworte aus Schiller's Braut von Messina. — Man wird es uns gerne verzeihen, wenn wir dieses Verzeichniß, wozu uns noch viel Stoff zu Gebot stände, hier abbrechen; auch wird man gewiß keinen Kommentar dazu verlangen, sondern jeder Leser wird sein Urtheil bereit haben, ehe er das letzte Wort eines solchen Bildes ausgesprochen hat. — Wir eilen somit zum Schlusse unserer Anzeige. Im Allgemeinen müssen wir sagen: der Verfasser habe eher ein Hülfsbuch oder eine Materialiensammlung für Homileten, als für Katecheten geliefert. Der Katechet wird wenig Ressource bei ihm finden. Ein Hülfsbuch für Homileten, so ein Gedankenmagazin oder wie man es nennen will, würde sich aber am besten aus den vorzüglichsten Kanzelrednern und nach dem Kirchenjahr geordnet, zusammentragen lassen; — die Morceaux choisis de Bossuet, de Fénélon u. s. w. sind ähnliche Arbeiten. Aber Hr. Münch wollte auch für Katecheten, dann auch für Schullehrer und endlich für jeden gebildeten Christen schreiben oder sammeln! —

Das ist gerade der Fehler. Die Allerweltsbücher taugen in der Regel nicht viel; sie wollen jedem genügen, und lassen ebendeßhalb jeden unbefriedigt. Wer sich nicht beschränken und ein einfaches Ziel festhalten kann, muß sich in's Blaue verlieren. Wenn wir auch nur sammeln, so müssen wir, indem wir „nach Außen hin wandern, nach Innen entsagen," nie dürfen wir uns nur so gehen lassen, daß wir unser Wohlgefallen zum Maaßstabe machen, sondern die Aufgabe muß bestimmt seyn, ihr müssen wir die Subjektivität des Fühlens und Gefallens und Meinens unterordnen.

Wie wir bereits anerkannt haben, enthält vorliegendes Werk sehr gute Parthien; die Mehrzahl der Abschnitte halten sich jedoch auf der Stufe der Mittelmäßigkeit und darunter; — die Anlage des Ganzen entspricht weder dem Titel des Buches selbst noch überhaupt den billigen Forderungen. Wir bedauern, ein solches Urtheil über eine Arbeit des Verfassers des ausgezeichneten Gebetbuchs: „Der im Geiste und in der Wahrheit betende Katholik," — aussprechen zu müssen.

4.

Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit Carolus Josephus Hefele, Theologiae Doctor ejusdemque in acad. Tubing. P. P. extr. Tubingae; in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXXXIX.

Zu keiner Zeit wurde das Studium der heil. Väter in der Kirche gänzlich vernachlässigt. Nur da und dort finden wir in Zeitabschnitten, wo die Gegenwart im stolzen Hinblick auf ihre Erzeugnisse sich selbst genügen zu können wähnte, und deshalb auf alle Geschichte und Literatur der Vergangenheit mit einer Art von Vornehmthuerei und Frivolität hinblickte, nur in solchen Zeitmomenten gewahren wir eine theilweise Vernachlässigung des tieferen Eingehens und Ergreifens dessen, was die frühere christliche Welt auf dem literärischen Gebiete Schönes und Vortreffliches uns überliefert hat. Je weiter zurück in der christlichen Zeit, je näher der alten Kirche und dem apostolischen Zeitalter solche ehrwürdige schriftliche Denkmähler geschaffen und in die Literatur eingeführt wurden, mit desto mehr Interesse und heiligem Eifer greifen wir nach denselben, um uns in die Zeiten und Lagen hineinzuversetzen, in denen diese edlen Kleinodien zu Tage ge-

fördert, um gleichsam mitzudenken und mitzufühlen, was ihre Schöpfer dachten und empfanden, als ihre Hand den Griffel führte. Von welchen schriftlichen Reliquien alter Zeit, die heiligen Bücher allein ausgenommen, könnte mit mehr Wahrheit gesagt werden, daß sie unschätzbaren Werth und hohe Bedeutung für jeglichen Christen, vorzüglich aber für den Theologen haben, als von den Werken der sogenannten apostolischen Väter? Sahen doch ihre Verfasser noch das Antlitz, hörten sie doch noch die Stimme und den Vortrag, beobachteten sie doch noch allen Eifer, alle Gläubigkeit, Ueberzeugung und Geistes-Freudigkeit derjenigen, welche der Herr selbst aussandte, aller Kreatur zu verkünden Heil und Gnade; allen Völkern zu bringen das Evangelium und sie anzuhalten zur Beobachtung alles dessen, was er ihnen anbefohlen vor seinem Hingange zum Vater. Ja, unsere Schriftsteller sahen und hörten noch die heil. Apostel, pflegten des Umganges mit ihnen und empfiengen den höheren Hauch der Weihe und Begeisterung, der ihnen selbst von Oben zu Theil geworden. Clemens, Ignatius, Polycarp, Barnabas rc., sie alle wandelten in der apostolischen Atmosphäre, wovon ihr Geist und ihr ganzes inneres Wesen durchdrungen und belebt wurde. Und einzelne Bruchstücke dessen, was sie glaubten und inne geworden, wovon sie die höchste Ueberzeugung gewonnen und lebenskräftig darstellten, haben wir noch in theueren Schriftzügen von ihnen aufbewahrt erhalten und gerettet bis auf unsere Tage.

Wenn der heil. Cypran, die Leuchte der alten Kirche von Carthago, hinweisend auf die Schriften des Tertullian zu seinem Diener sagte: „da magistrum;" wie eifrig würde er erst nach den Schriften der apostolischen Väter gegriffen haben, wenn ihm dieselben zugänglich gewesen wären! Hieronymus, dem vielseitigen Sprachkenner, ward es beschieden, auch die in fremden Sprachen verfaßten alten Schriften zu verstehen und sich in ihren Sinn hineinzuversenken; er machte an sich selber die Erfahrung, welchen hohen Gewinn man durch

solch' ein Studium sich erwerben könne. Daher seine Ermahnung an uns: **Post scripturas sacras doctorum hominum tractatus lege. Epist. X.**

Aber woher, fragen wir, sollte Lust und Freude an solchen alten Denkmählern bei unsern Theologen kommen, wenn Niemand da ist, der sie auf dieses Studium hinweist, ihnen die nöthige Vorbereitung und Anleitung dazu giebt, und sie in dieses Studium einführt und einweiht? Und wenn ein solcher Führer auch da wäre, würde nicht ein großer Theil des Unterrichts sich bald wieder verwischen, wenn den Zuhörern nicht der zu erklärende Text des betreffenden Schriftstellers vor den Augen läge?

Was das Erstere betrifft, so ist bekannt, daß es manche theologische Lehranstalten in der neueren Zeit gegeben hat, und noch giebt, wo im Verlaufe von 12—15 Jahren weder patrologische noch patristische Vorlesungen gehalten, und noch viel weniger irgend ein kirchlicher Klassiker zur öffentlichen akademischen Lectüre oder Erklärung gekommen ist. Darf man sich bei so bewandten Umständen noch verwundern, wenn die alten kirchlichen Schriftsteller von unserm jüngern Geschlechte nicht gekannt, nicht geachtet sind, oder gar, aus Unkenntniß ihres Werthes, verkannt und mißachtet werden? Was das Andere anbelangt, so ist es unerläßlich, daß wir erst gute und wohlfeilere Handausgaben von den bedeutendsten kirchlichen Schriftstellern haben müssen, ehe wir zur Erklärung derselben schreiten können. Die Prachtausgaben derselben, mit großem Apparate und Aufwande von Gelehrtheit versehen, sind wohl nur für größere Bibliotheken und reichere Gelehrte zum Besitze bestimmt. Für den größten Theil der Theologen sind sie unzugänglich. Haben wir auch aus älterer und neuerer Zeit dankenswerthe Handausgaben von einzelnen Werken gewichtiger kirchlicher Schriftsteller erhalten, wie z. B. von Justin, Tertullian, Lactantius, Augustin, Chrysostomus rc. nebst den patristischen Chrestomathien und auserlesenen Werken der Väter, so ist doch auch anerkannt, daß dieses bei den

ältesten und also interessantesten Vätern nicht so der Fall ist. Die ältern Ausgaben der apostolischen Väter von Ittig und Frei, die allerdings in ihrer Zeit ihren Werth hatten, sind theils unvollständig, theils vergriffen, nebstdem fehlt es ihnen an einem guten Texte. Die neueste Ausgabe von Hornemann, die übrigens an manchen Gebrechen leidet und ziemlich theuer ist, scheint jetzt schon selten geworden zu seyn. Von den Ignazischen Briefen haben wir zwar eine bequeme Handausgabe durch Joh. Karl Thilo zu Halle seit dem Jahre 1821 erhalten; aber sämmtliche Schriften, die apostolischen Vätern schon beigelegt wurden und theilweise auch mit vollem und anerkanntem Rechte beigelegt werden, in einer zu Vorlesungen über dieselben bequemen und wohlfeilen Handausgabe besitzen wir noch nicht.

Es war daher das Unternehmen des Herrn Professor Hefele, eine solche Ausgabe der Werke der apostolischen Väter zu besorgen, theils ein sehr zweckmäßiges, theils ein nothwendiges, was sich auch factisch durch den starken Abgang des Buches beurkundet. Wir sehen diese Ausgabe etwas näher an, und berichten unsern Lesern, was sie an derselben erhalten.

In dieser wohlfeilen Handausgabe der apostolischen Väter ist enthalten 1) **S. Barnabae epistola catholica**, in den ersten vier und der ersten Hälfte des 5ten Kapitels in der ältesten noch vorhandenen lateinischen Version, in den übrigen Kapiteln in der griechischen Sprache. 2) **Clementis Romani epistola I.** und das Bruchstück des sogenannten zweiten Briefes. 3) Die sieben ächten Briefe des Ignatius von Antiochien. 4) Der Brief des Polycarp, Bischofs von Smyrna, an die Philipper, dessen kleinere zweite Hälfte, mit Ausnahme eines Fragments, nur noch in einer lateinischen Version vorhanden ist. 5) Der Brief an Diognet. 6) Der Pastor des Hermas, nur in einer noch vorhandenen lateinischen Uebersetzung mit wenigen noch existirenden Stellen des griechischen Urtextes. Alle übrige angebliche Schriften, welche von apostolischen

Schülern herrühren wollen, sind, längst schon von der Kritik abgewiesen und auch bereits allgemein aufgegeben, hier mit Recht nicht aufgenommen, wie z. B. die pseudoclementinischen, die zwei angeblichen Briefe des Römischen Clemens ad virgines in syrischer Sprache, die pseudoignatianischen ꝛc. Hingesehen auf den Text muß man wohl bemerken, daß Herr Hefele nicht für Gelehrte eine neue verbesserte Ausgabe besorgen zu wollen, sondern nur eine für akademische Vorlesungen zweckdienliche und allgemein zugängliche Edition zu geben ausdrücklich sich ausspricht. Und in dieser Beziehung hat der Herausgeber Alles geleistet, was man billigerweise fordern kann und soll. Wir haben hier einen Text, wie ihn die besten Ausgaben nach Codices enthalten; wo einzelne Gelehrte Verbesserungen vorschlugen, sind dieselben in Noten unter dem Striche angezeigt; auch hat der Herausgeber selbst solche versucht und theilweise sehr glückliche Conjekturen in Vorschlag gebracht. Was die Interpunctionen und Varianten betrifft, auf welche Manche ein so großes Gewicht legen, so ist dies eine mißliche Sache, wenn man damit in öffentlichen Vorlesungen sich herumschlagen soll, und anstatt den Geist des Schriftstellers in sich aufzunehmen oder darzubieten, über die Formen sich abmühet. Solche Dinge gehören in die Studierzimmer der Gelehrten, aber nicht in Lehrbücher oder Handausgaben für den gewöhnlichen Theologen. Man weiß ja, daß jeder Gelehrte hierin etwas Neues entdecken, oft erfinden will, und wenn man auf Alle Rücksicht nehmen wollte, am Ende kaum noch der allgemeine Geist, der eine Schrift durchweht, aufgefaßt werden könnte.

Der Herausgeber wollte dem griechischen Originaltexte, wie manche Andere gethan, keine lateinische Uebersetzung zur Seite geben, einmal, damit das Werk nicht vertheuert werde, und dann weil die Stücke selbst unter Anleitung des Lehrers und auch für sich nicht so schwierig zu lesen sind, wenn man sich nur einmal in die eigenthümliche Constructionsweise, z. B. des Ignatius, hineingefunden hat. Nebstdem besitzen wir

sehr gute deutsche Uebersetzungen mit Erläuterungen dieser Schriften von Wocher [1]), und schon früher von Unterkircher und Mößl. Was das Verständniß des Briefes von Barnabas betrifft, so hat Hr. Hefele in einem Aufsatze in der bekannten Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1839 Heft I. durch eine die wesentlichen Momente des Briefes markirende Inhaltsanzeige einen Beitrag geliefert. Immer wird dieser Brief seine Schwierigkeiten beibehalten.

Den erstmaligen Lesern dieser Schriften wird es gut zu Statten kommen, daß der Inhalt der einzelnen Kapitel in einem kurzen Argumente, mit Ausnahme des Pastor Hermae angezeigt ist. Es ist dies eine sehr zweckmäßige Vorkehrung zum Verständniß der einzelnen Theile einer Schrift.

In den Prolegomenen sind die einschlägigen kritischen und historischen Fragen nach dem gegenwärtigen Stande der Sache in Betreff der Authentie und Integrität der fraglichen Werke, die Zeit ihrer Abfassung, der Codices, der ersten und besten Ausgaben, in trefflicher Kürze und doch mit vollständiger Berührung aller Momente, die besprochen werden müssen, zum Vortrag gekommen. Auf Ausführlichkeit und Entwicklung derselben konnte natürlich nicht eingegangen werden; es ist genug, wenn nur überall hingedeutet wird, was Berücksichtigung verdient und wo man sich weiter Raths erholen kann. Und das hat Hr. Hefele zur vollen Befriedigung gethan. Alle ältere und neuere Untersuchungen über diese Schriften sind ihm wohl bekannt; sind theils benützt, theils auf sie hingewiesen, so daß man in dieser Hinsicht nichts vermissen wird.

Die Aechtheit des Briefes von Barnabas ist in Zweifel gelassen, weil, wenn auch die äußeren Zeugnisse fast entschieden für ihn sprechen, doch solche innere Gründe in der

---

[1]) Die Briefe des heil. Ignatius von Antiochien. Neu übersetzt und erklärt von M. J. Wocher. (Jetzt Professor in Ehingen an der Donau.) Von eben demselben: die Briefe der apostolischen Väter Clemens und Polycarp, neu übersetzt und mit Einleitungen und Commentarien versehen. Bei Laupp in Tübingen 1829 und 1830.

Schrift selbst liegen, die es schwer machen, einem apostolischen Vater das Werk zu vindiziren, obschon es dann auch eben so viel Schwierigkeit zu machen scheint, dem Apostel Paulus jene Briefe zu vindiziren, wo ebenfalls von einer sogenannten apostolischen Einfalt nicht die Rede seyn kann, und wo er sich der mystisch-allegorischen Interpretationsweise bedient. Man darf nicht vergessen, daß bei nur einigermaßen gebildeten Juden der damaligen Zeit Keiner sich Eingang versprechen durfte, wenn er nicht mystisch und allegorisch zu deuten und darzustellen verstand.

Die Aechtheit des ersten Briefes des römischen Clemens ist mit Recht, weil hinreichend begründet, ganz entschieden behauptet, der sogenannte zweite Brief aber, den man besser für ein Bruchstück einer Homilie halten dürfte, ist so viel als entschieden für unächt gehalten.

Dagegen sind sieben Briefe des Ignatius in der kürzeren vorhandenen Recension, des Widerstreites einzelner Kritiker ungeachtet als ächte Schriften mit völliger Begründung festgehalten. Eben so der Brief des heil. Polycarp an die Philipper und das schöne Schreiben eines ungenannten apostolischen Vaters an den Diognet. Von dem Pastor wird gesagt, und dieses ausführlich entwickelt und begründet in der oben berührten Quartalschrift, daß nicht der vom heil. Paulus im Römerbriefe c. XVI., 14 erwähnte, sondern ein anderer Hermas oder Hermes, ein Bruder Pius I., in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, der Verfasser der Schrift sey. Es dürfte nicht viel fehlen, daß Hefele die Gelehrten für seine Behauptung gewinnen werde. Die am Ende der Ausgabe beigefügten Indices sind gewiß eine erwünschliche Zugabe. Der Index locorum sacrae scripturae soll die biblischen Stellen anzeigen oder andeuten, die die heil. Väter in ihren Schriften anführten oder die ihnen wenigstens vorschwebten, um ein Zeugniß zu erhalten, welche unserer kanonischen Bücher diesem oder jenem apostolischen Vater bekannt gewesen sind. Zur größern Bequemlichkeit ist das

Register über diese Bibelstellen nach der Ordnung der biblischen Bücher abgefaßt. Dabei bemerkt Hr. Hefele sehr gut in der Selbstanzeige dieser seiner Handausgabe [1]), 1) daß nicht überall, wo biblische Worte, ja ganze biblische Stellen des N. T. vorkommen, mit Sicherheit geschlossen werden dürfe, das betreffende biblische Buch habe schon existirt, oder sey dem apostolischen Vater zu Handen gewesen, denn er konnte einen Ausspruch Christi z. B. aus der mündlichen Ueberlieferung eines Johannes oder Petrus erhalten haben. (Den Ausdruck „existirt" finden wir unrichtig, denn er deutet darauf hin, als wenn erst nach dem Tode der Apostel oder Apostelschüler biblische Schriften in's Daseyn getreten wären was Hr. Hefele doch nicht sagen will.) 2) Die aus dem A. T. citirten Bibelstellen sind nur in der Septuaginta nachzuschlagen, denn dieser bedienten sich die apostolischen Väter 3) dabei ist nicht zu vergessen, daß sie aus dem Gedächtniß citirt haben, darum die Worte nicht genau zutreffen, ja daß sie 4) nicht selten zwei oder mehrere Stellen in Eine verflochten, und freie Aenderungen in der Lesart sich erlaubt haben. Endlich 5) findet man bei ihnen auch noch den Gebrauch von apokryphischen Schriften.

Der **Index rerum et personarum**, bei dessen Bearbeitung die Gallandische Bibliothek benützt wurde, soll untern Andern hauptsächlich auf die dogmatischen Punkte hinweisen die in den Schriften der apostolischen Väter zur Sprache kommen. Indem wir Herrn Hefele für diese seine Arbeit unsern Dank aussprechen, und die Theologen einladen, sich dieses in vieler Hinsicht werthvolle Buch anzuschaffen, bemerken wir schließlich, daß die Buchhandlung Laupp den Ladenpreis des Werkes zu 2 fl. 30 kr. noch ermäßigen werde wenn ganze Parthien von Exemplaren zu Vorlesungen an Universitäten abverlangt werden sollten.

---

[1]) Tüb. Quart. Jahrg. 1839. Heft II. S. 316.

Inhalt des zweiten Bandes.

